Fenomenología de la vida



Michel Henry

Colección Humanidades



Universidad Nacional de General Sarmiento

prometeo libros

Fenomenología de la vida

Michel Henry

Fenomenología de la vida

Traducción Mario Lipsitz

prometeo libros



Universidad Nacional de General Sarmiento

Henry, Michel
Fenomenología de la vida. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2010.
156 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Mario Lipsitz
ISBN 978-987-574-437-0

1. Filosofia Moderna. I. Lipsitz, Mario, trad. II. Título
CDD 190



Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010

© De esta edición, Prometeo Libros, 2010
Pringles 521 (C1183AEI), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
e-mail: distribuidora@prometeolibros.com
http://www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Derechos Reservados

ÍNDICE

Nota del traductor

Bajo el título de *Fenomenología de la vida* Michel Henry reunió en 1991, para ser publicado en español, un grupo de ensayos y conferencias representativo de los diversos campos temáticos que abordaba su quehacer filosófico. Cuando el libro apareció en Barcelona, ninguno de los grandes trabajos del filósofo francés –*Essence de la manifestation*, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *Marx*, *Généalogie de la.psychanalyse*–, había sido aún vertido a nuestra lengua. La compilación ofrecía una primera posibilidad de acceder panorámicamente a su obra y entrever el proyecto que en ella se llevaba a cabo: el desmontaje minucioso y la denuncia de un prejuicio ontológico capital sobre el que se habría edificado, desde su comienzo griego, la filosofía occidental. Desmontaje de la idea de que a nada le es dado aparecer, ser "fenómeno", "ser", si no se ha desplegado previamente un medio en el que pueda inscribirse su diferencia, si no se ha abierto una distancia, si no se ha extendido antes un "afuera" primordial. Desmontaje, en suma, de la idea de que todo aparecer se cumple necesariamente como advenimiento del mundo y todo ser como ser en el mundo. Proyecto de denuncia, decíamos también, pues si es cierto que la vida –o más bien vivir–, nunca se vive ante todo en el mundo sino en la vida misma, entonces el señalado prejuicio ontológico es, más que un error de academia, un gravísimo despropósito ideológico y la teoría para un verdadero proyecto de muerte en vida. Precisamente aquel del objetivismo y de una absurda, pues imposible, "cultura" de la objetividad. La barbarie, mostrará Henry, no es sino esto: el olvido de la vida.

Mostrar que la vida que vivimos y experimentamos rehúye este primer modo de aparecer que es el de las cosas, mostrar que su venida no se cumple esencialmente como venida del mundo o como ser en el mundo sino como venida a sí en el ensimismamiento abismal de una auto-afección –que no es sino su afectividad– mostrar que en esta afectividad se edifica el espesor sin distancia de una interioridad y también llega a sí el viviente, significa todo esto descubrir otro modo de ser, otro modo de aparecer más inicial que el aparecer del mundo. Un aparecer que es aquello que somos.

No abundaré aquí en lo que no es necesario. Buena parte de la obra de Michel Henry se encuentra traducida al español; el desarrollo de estudios henrianos o inspirados por el pensamiento del filósofo francés ha dado lugar en estos últimos veinte años a la creación de centros de investigación y publicaciones especializadas; la marca de la obra de Henry sobre la filosofía, pero también sobre las ciencias humanas, sociales y el arte ya no es menos que notable. La Fenomenología Material de M. Henry es hoy considerada uno de los desarrollos más importantes de la filosofía del siglo XX.

La nueva publicación de *Fenomenología de la vida*, cuya traducción ha sido revisada, repone un material reunido por el filósofo para presentar de un modo sintético las implicaciones de sus análisis en diversos campos del conocimiento y de la praxis. Algunos de los ensayos y conferencias habían sido modificados por Henry para este libro. La correspondencia de trabajo que contiene las indicaciones del filósofo sobre estas pocas modificaciones puede ser consultada en la Biblioteca de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Se ha conservado en esta edición nuestro prefacio a la primera edición española, por contener las indicaciones acerca de la proveniencia de los textos presentados.

Deseo expresar mi profunda gratitud a la señora Anne Henry por haber recibido con entusiasmo y autorizado esta nueva edición de la *Fenomenología de la vida*.

Mario Lipsitz
Buenos Aires, junio de 2010

Nota del traductor (París, junio de 1990)

La selección de trabajos que proponemos reúne seis conferencias y tres artículos del filósofo francés, agrupados en cinco campos temáticos que corresponden a los problemas abordados a lo largo de su obra y los circunscriben de manera general. Así, las conferencias «Qué es aquello que llamamos la vida» y «La crítica del sujeto» que componen el primer capítulo, se originan y encuentran su desarrollo en sus trabajos fundadores *L'essence de la manifestation* y *Philosophie et Phénoménologie du Corps*. "El concepto de lucha de clases en el pensamiento de Marx" y "Fenomenología de la conciencia - Fenomenología de la vida" abordan algunas de las consecuencias de su trabajo monumental sobre Marx publicado con el título de *Marx I: Une philosophie de la réalité; II: Une philosophie de l'économie*. "Kandinsky y la significación de la obra de arte" y "El problema de la vida y la cultura en la perspectiva de una fenomenología radical" se refieren respectivamente a sus investigaciones en el campo de la estética reunidas y publicadas con el título de *Voir l'invisible. Sur Kandisky* (París, F. Bourin, 1988) y *La Barbarie* (París, Grasset, 1987).

Las conferencias intituladas "El problema de la represión" y "Significación del inconsciente para el conocimiento del hombre" resumen algunos de los resultados de sus trabajos sobre la emergencia del concepto de inconsciente en la cultura occidental, publicados con el título de *Généalogie de la psychanalyse, le commencement perdu* (París, PUF, Epiméthée, 1985). La conferencia "Por una fenomenología de la comunidad", bosqueja las líneas de su pensamiento actual.

La publicación de estos textos responde a la urgencia de presentar a los lectores de habla hispana un pensamiento profundamente original que sin duda vivifica la filosofía restituyéndole su papel fundamental en cuanto a la comprensión de los fenómenos propios del hombre.

La elección de este material corto y sintético apunta a facilitar el acceso del lector no especializado. Sin embargo, comporta un riesgo. Estos textos han sido originalmente escritos por Michel Henry para responder a su intensa actividad académica, y ello explica que, en particular en las conferencias, se encuentren ciertas repeticiones; éstas, sin embargo, no deben ser tomadas en un sentido

retórico, sino filosófico, como la reactualización de intuiciones fundamentales que, a título de principios, gobiernan el conjunto de los desarrollos pese a su riqueza y variedad.

La terminología empleada por el autor encuentra una equivalencia en español, con algunas restricciones. El verbo francés *éprouver*, habitualmente traducido como "sentir" o "experimentar", está determinado en la fenomenología material de Henry por una pasividad absoluta o por una no intencionalidad que le permite designar desde un punto de vista ontológico la subjetividad del sujeto. Por esto hemos utilizado a veces, en lugar de la acepción corriente, la expresión "hacer la experiencia de", y "experienciar" pero cuando este uso no se prestaba, recurrimos a "sentir" y "experimentar", que deben ser comprendidos en el sentido mencionado.

Sin duda, nuestras dificultades serán subsanadas por otras soluciones más adecuadas en las traducciones futuras que estos textos esenciales no dejarán de suscitar.

Deseo expresar mi agradecimiento al profesor Henry por haberme facilitado el acceso a estos textos y por haber aceptado este proyecto. Deseo también expresarle mi gratitud por las numerosas precisiones que pacientemente accedió a dispensarme; todo, tiempo robado a su infatigable trabajo.

M. L.

Procedencia de los textos

Agradecemos a las revistas y a los editores que publicaron estos textos por habernos autorizado a reproducirlos en la presente traducción española.

"¿Qué es aquello que llamamos la vida?", conferencia pronunciada en la Universidad de Trois Riviéres en noviembre de 1977; publicada en *Philosophiques*, vol. 5, nº 1, Montreal, mayo de 1978, pp. 133-150.

"La crítica del sujeto", traducción inglesa en *Topoi*, Kluwer Academic Publishers, Boston-Londres, septiembre de 1988; texto francés en *Cahiers Confrontations*, Aubier, París, 1989.

"Fenomenología de la conciencia - Fenomenología de la vida", en *Hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, París, 1975.

"La evolución del concepto de clases sociales en el pensamiento de Marx", en *Phénoménologie hégelienne et husserlienne*, Centre de Documentation sur Hegel et Marx, Editions du CNRS, París, 1981.

"Los problemas de la vida y la cultura en la perspectiva de una fenomenología radical", conferencia pronunciada en la New School de Nueva York; texto en inglés publicado en *The public realm*, State University of New York Press, 1989.

"Kandinsky y la significación de la obra de arte", conferencia pronunciada en Oxford, noviembre de 1987.

"Fenomenología del inconsciente, significación del inconsciente para el conocimiento del hombre", conferencia pronunciada en el coloquio franco-soviético de filosofía, París, 1987.

"El problema de la represión", conferencia pronunciada en el Collège International de Philosophie, París, 1987; publicada en *Présence de Schopenhauer*, Grasset, París, 1989.

"Por una fenomenología de la comunidad", conferencia pronunciada en el Collège International de Philosophie, París, 1988; publicada en *Phénoménologie Matérielle*, Collection Epimethée, PUF, París, 1990.

Prólogo del autor

Mario Lipsitz formó el proyecto de presentar mi pensamiento a un público más amplio que el de los especialistas de la filosofía. Si a través de mi obra sólo quise hablar de la vida, de esta vida que es la de todos y cada uno de nosotros, ¿cómo no suscribir su propósito?

La vida es aquello que todos sabemos y, al mismo tiempo, el misterio más grande. Respecto de esta cuestión decisiva que toca a cada uno en lo más profundo de su ser, el pensamiento de nuestro tiempo se muestra aún más desvalido que el del pasado. Sólo la fenomenología se hace cargo hoy, en el plano filosófico, de aquello que conforma la *humanitas* del hombre.

El hombre no es una cosa sino aquel donde se lleva a cabo la manifestación de todas las cosas, el lugar donde éstas se revelan. Lo propio de la fenomenología (a diferencia de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias «humanas») es interrogar, no por los objetos, sino por el modo en que éstos se dan a nosotros, es decir, por el modo de su manifestación. Cuando se interpreta esta manifestación como la «conciencia» de los clásicos o como la *aletheia* de los griegos, el pensamiento queda cautivo en el horizonte del cuestionar tradicional.

Una fenomenología de la vida como la que se propone en las páginas siguientes, no tiene la intención de ofrecerle a la reflexión algún campo de objetos aún inexplorados. Lejos de esto, ella reexamina la manera en la que los «objetos» se nos presentan, y al hacerlo descubre un nuevo campo de investigación, el de la revelación original, interior e invisible que define nuestra realidad verdadera, nuestra vida.

La vida se experimenta ella misma en una suerte de abrazo patético donde aún no hay ni objeto ni mundo, nada de lo que habitualmente llamamos «el conocimiento». En esta experiencia muda y previa a las cosas es donde le advienen sus propiedades fundamentales, la fuerza, la potencia, la corporeidad, la acción, también un saber, mucho más profundo y decisivo que el de la conciencia o el de la ciencia. Los textos reunidos en este libro intentan circunscribir una nueva manera de pensar en el campo del arte y la cultura, en el de la vida económica, en el del psicoanálisis, y finalmente, en el de la relación con los otros, o, como dicen los filósofos, en el de la intersubjetividad.

No tengo la dicha de conocer el español, de modo que no podré juzgar las traducciones aquí reunidas. Pero lo que sé, luego de muchos y profundos encuentros, es que Mario Lipsitz es uno de los pocos filósofos que han sabido llegar hasta el corazón de mi pensamiento. Quiero expresarle aquí, al mismo tiempo que mi gratitud, mi total confianza.

Montpellier, 19 de octubre de 1990

LA FILOSOFÍA DE LA VIDA Y LA FENOMENOLOGÍA

Qué es aquello que llamamos la vida

La vida es una noción muy vaga de múltiples significaciones, puesto que se refiere tanto a fenómenos elementales, como los de la nutrición o los de la reproducción, que podemos encontrar en todos los seres que hayan alcanzado un grado mínimo de organización, como a la actividad cotidiana de los hombres o aun a sus más elevadas experiencias espirituales. ¿No habrán de basarse simplemente en esta confusión el «importe laudatorio» de la palabra «vida» y los prestigios de las filosofías románticas que exaltan su expansión? A la idea de vida se vincula también la de la espontaneidad que desvaloriza a la vez el mecanismo, la lógica, la pálida abstracción y la propia razón. Es con vistas a escapar de la irrealidad de las producciones ideales que uno se sumerge nuevamente en la vida, sea ésta instintiva o inconsciente, sobrenatural o mística. Ello no obstante, si una filosofía rigurosa estableciese la cuenta exacta de estas diversas significaciones, encontraría sin duda en cada una de ellas una misma esencia misteriosa, aludida por sí misma o por analogía, la esencia que hace que, nosotros también, seamos vivientes. Por esta razón, cuando abrimos el viejo libro y leemos «Yo soy la Vía, la Verdad y la Vida», cuando Kierkegaard escribe que «la verdad es aquello por lo que se querría vivir o morir», o cuando Marx declara: «No es la conciencia de los hombres la que determina sus vidas, sino su vida quien determina la conciencia», nos sentimos, pese al progreso que ha alcanzado el análisis del lenguaje, alcanzados en el fondo de nosotros mismos y conmovidos en nuestro propio ser. ¿Qué es, pues, aquello que llamamos la vida?

Vivir significa ser. El concepto de vida es bruscamente rescatado de su aparente indeterminación cuando circunscribe al mismo tiempo el campo y la tarea de una ontología, es decir, de la filosofía misma. Entonces, si la vida designa el ser, el hecho de ser, ya no podrá confundírsela más con ciertos fenómenos específicos, por ejemplo, con los que estudia la biología o la mística; fenómenos que, lejos de poder definirla o explicarla, por el contrario la presuponen, de la misma manera que todo aquello que es. Sin embargo, ¿no habremos de perder lo que otorga a la vida su carácter concreto, así como la razón por la cual su simple nombre nos emociona, si hacemos abstracción

en ella de determinaciones tales como la alimentación, la sexualidad y todas aquellas actividades que constituyen la sustancia de esta vida que es la de todos y de la que todos hablamos? Alimentarse, vestirse, encontrarse y abrazar al prójimo, sin duda nada de ello es ajeno a la vida, sino más bien, sus primeras e irrecusables manifestaciones. No obstante, lo que tratamos de comprender es el porqué de que tales determinaciones sean las de la vida, por qué y cómo son vivientes y sobre qué esencia reinante en el fondo de ellas. Lo que tenemos como tarea es comprender aquello que trata de decirnos Kafka cuando escribe: «Con cada bocanada de lo visible, nos es tendida una bocanada invisible, con cada vestimenta visible, una vestimenta invisible».[1]

Vivir significa ser. Pero el ser debe ser tal, debe estar comprendido de tal suerte, que signifique idénticamente la vida. Ahora bien, lo que caracteriza a la filosofía occidental –desde su origen griego hasta Heidegger comprendido en ella (ya sea que esta filosofía se proponga explícitamente como una ontología o que una ontología implícita la gobierne sin saberlo)– es que presupone en general un concepto de ser que, lejos de acoger el concepto de vida, contrariamente, lo excluye de un modo insuperable. He aquí por qué el concepto de vida sigue siendo sospechoso a los ojos de la filosofía; de ningún modo porque la vida fuera algo vago o dudoso, ella, la más cierta de las cosas, sino porque la filosofía ha sido incapaz de pensarla. ¿Por qué? Porque en su ser más íntimo y en su esencia más propia la vida se encuentra constituida como una interioridad tan radical que, en verdad, apenas permite ser pensada. Por el contrario, lo que caracteriza y define al ser occidental es la exterioridad. Si, por ejemplo, consideramos la pared de esta habitación, hemos de decir que es una realidad particular diferente de la mesa, y aún más diferente de su ser, es decir, de lo que la hace ser y también hace ser a la mesa. ¿Cuál es, pues, este ser de la pared o de la mesa? Es «su ser fuera de su ser»,[2] nos dice Fichte en una proposición que no sólo es suya, sino que también contiene en sí el destino de la metafísica occidental. El ser de la pared no coincide, pues, con la pared misma; es la pared, pero en la infinita diferencia que lo separa para siempre de sí, de manera que no llega hasta sí misma ni encuentra su identidad más que en esta diferencia, en esta exterioridad y por ella.

¿Por qué la exterioridad designa la esencia del ser? Porque ser quiere decir aparecer, mostrarse, y porque el despliegue de la exterioridad forma la sustancia de la apariencia, la fenomenalidad pura de lo que se fenomenaliza, el aparecer

[1] Journal Intime, Grasset, París, 1945, p. 309.

[2] *Initiation à la Vie Bienheureuse*, traducción de M. Touche, Aubier, París, 1944, p. 141.

de la pared pero, antes aun, el del aparecer mismo; el campo en que este aparecer adviene a la intuición de sí, el volverse visible de la visibilidad, la luz en la efectividad de su acto de brillar. La exterioridad es, en sí misma, el lugar en donde ella misma se muestra en un mostrarse que es ese ser en el exterior en cuanto tal. La exterioridad es en sí el para sí.

Podemos darnos cuenta de que el concepto de ser como exterioridad no es la consecuencia de su simple espacialización y, por lo tanto, de una visión inmediata e ingenua de la conciencia común, en el hecho de que el espacio mismo sólo se manifiesta en el interior de un horizonte trascendental que designa exclusivamente a esta salida original del ser fuera de sí y su primer éxtasis. O, como dice Kant, el espacio está en el tiempo comprendido como la condición de todos los fenómenos, es decir, como su fenomenalidad. Pero, ¿qué es el tiempo? Démosle la palabra a Heidegger «La temporalidad es la exterioridad original en sí y para sí».[3] De este modo, la interpretación que guía a la filosofía occidental desde Hegel, interpretación del espíritu como tiempo, no es más que una reafirmación de las presuposiciones que, sin saberlo, la determinan desde siempre.

Sin embargo, ¿no habrá podido escapar la filosofía clásica a estas presuposiciones, a esta interpretación del ser como exterioridad, en cuanto, al menos desde Descartes, se presenta como filosofía de la conciencia? ¿No estamos acaso ante la presencia de una dimensión subjetiva de interioridad diferente y opuesta al mundo, con esta conciencia que se propone como un sujeto opuesto a un objeto y, además, como un Yo, o como habitada por un Yo? Al hacer del ego *cogito* el punto de partida de la filosofía moderna, se olvida subrayar cuán frágil y fugitivo es en el mismo Descartes ese momento del *cogito.* La segunda Meditación se contenta con afirmar, en lo inherente a la pertenencia del ego a esa conciencia que dice yo pienso, yo dudo, yo deseo, yo quiero y yo no quiero: «Pues, es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, escucha, y desea, que no es necesario añadir nada aquí para explicarlo». La carencia de toda problemática seria acerca de la ipseidad del ego, en momentos en que este ego es instalado en el centro de la perspectiva a partir de la que se habrá de desplegar el pensamiento moderno, explica las incertidumbres y continuos extravíos en lo que toca a su supuesto principio, así como por qué el Yo se encuentra a ratos, y con la misma facilidad, incluido en la conciencia o excluido de ella, el motivo por el que Hamelin declara que no hay que decir «Yo pienso» sino «es pensado» y que Merleau-Ponty proponga «se siente» y no «yo siento»; el motivo, en fin, por el

[3] *Sein und Zeit,* Niemeyer, Hall, 1941, p. 329.

cual hoy en día el Sujeto se encuentra bruscamente «evacuado de la problemática» y enterrado sin que se tenga finalmente la menor idea sobre la identidad de la persona que tan pomposamente se lleva al cementerio. Y a menudo es un mismo autor –y no de los menores, Husserl, Sartre, por no citarlos más que a ellos–, quien afirma sucesivamente la inmanencia o la trascendencia del ego respecto del campo de la conciencia.

Pero, ante todo, lo que sigue siendo equívoco es el ser de este campo, el ser de la conciencia misma. Cabe, en verdad, desechar la ilusión de que esta conciencia fuese una realidad particular y diferente de otra, un sujeto opuesto al objeto. Si se comprende a la conciencia en su concepto puro, ésta ya no designa más un algo que por añadidura disponga, entre otras cosas, de la propiedad de ser consciente, sino el hecho de ser consciente, la condición consciente, es decir, fenomenal, en una palabra, la fenomenalidad pura en cuanto a tal y lo que Heidegger denomina el ser. Ahora bien, lo que caracteriza a la filosofía de la conciencia es que presupone implícitamente, o expone explícitamente, el mismo concepto de ser que el pensamiento occidental en general y que la ontología heideggeriana en particular, el concepto de ser como exterioridad. Cuando Fichte piensa ontológicamente el ser de la conciencia, lo identifica con el ser en general. El ser de la conciencia es, precisamente, el ser de la pared, no la pared, sino su propia exterioridad respecto de sí, es decir la exterioridad propiamente tal. Dicho de otro modo, el ser de la pared es su oposición a sí, su representación; y la conciencia es esta representación. El sujeto no es, pues, diferente del objeto, sino que designa la condición fenomenal del objeto, su representación, es decir, su objetividad misma. La subjetividad del sujeto en Occidente no es más que la objetividad del objeto.

El movimiento por el que la subjetividad del sujeto se revela finalmente idéntica a la exterioridad y su despliegue, reviste históricamente las siguientes fases. En Descartes, la aprehensión de la subjetividad como experiencia vivida y, por lo tanto, como momento de la vida bajo el título de «pensamiento», aprehensión que se evidencia en la afirmación decisiva según la cual «sentir es también pensar»,[4] no preocupa largo tiempo al filósofo. Descartes no se interroga sobre la esencia de la ipseidad ni sobre la estructura interior de la subjetividad, en cuanto ella es, y puede ser, idéntica a la vida. Por el contrario, rápidamente, a partir de la tercera Meditación, el interés de la investigación se desplaza hacia la relación de la conciencia con su correlato, del *cogito* al *cogitatum,* y paulatinamente la problemática se desplaza a éste, y al movimiento hacia éste, de la conciencia

[4] *Méditation second* y *Principes de philosophie*, par. 9.

reducida a este «movimiento hacia», o sea, reducida a la apertura de la exterioridad. La idea de Dios, a título de contenido intencional, el *cogitatum* en general, su modo de presentación en la idea clara y distinta y en la evidencia, es decir en la objetividad, según los modos fenomenológicos de su cumplimiento efectivo, constituyen el *telos* que habrá de dirigir de ahí en más la investigación, cuya última finalidad es establecer la existencia del mundo, legitimar el conjunto de aserciones dirigidas sobre éste, es decir, fundar trascendentalmente una teoría del conocimiento y del saber científico en general.

Es menester observar que en la grandiosa reanudación husserliana del proyecto cartesiano y, pese a algunas reservas que a fin de cuentas sólo tocan al mantenimiento en el cartesianismo de ciertas construcciones trascendentes, asistimos a un idéntico deslizamiento del interés que va de la materia conciencial –por un momento considerada bajo el rótulo de «hyle»– a la intencionalidad, es decir, a la triunfal irrupción de la exterioridad. Husserl habla de la conciencia como de una vida; la experiencia es aquello que ella vive, la «Erlebnis». Las «Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo» pretenden delimitar la sustancia de esta vida, que es comprendida como un campo de presencia originaria, como el Presente viviente. Pero este presente sólo sobrepasa el límite abstracto del instante en la medida en que se le anuda continuadamente la cadena ininterrumpida de retenciones y protensiones que hacen de él una totalidad concreta pero, en tanto intencionalidades, no designan a fin de cuentas más que a la primera irrupción del ser al exterior de sí y su reiteración indefinida. Es cierto que, de manera genial, Husserl percibe que no son estas intencionalidades de la síntesis pasiva original de la experiencia las que pueden darnos la vida; pues, de hacerlo, esta vida propuesta a la retención sólo sería una vida en el pasado y, en la protensión, una vida por venir. Es menester, pues, admitir que el primer surgimiento de la presencia, es decir, la vida, es anterior a ese perpetuo deslizarse de la impresión al pasado; pero justamente reside en la impresión misma, en cuanto impresión original («Urimpression»). Pero el pensamiento de Husserl viene precisamente a morir frente a esta impresión cuya esencia interior, que, sin embargo, no es otra que la de la vida, será incapaz de aprehender. La impresión puede así, cosa que de hecho ya ocurría en el kantismo y en Hume, contener a la existencia proponiéndose al mismo tiempo como un dato misterioso e incomprendido en su ser, como un contenido opaco y, muy precisamente, como lo contrario de la vida. Pues la vida es la verdad; y sólo es viviente como revelación de sí y como constituida en lo más recóndito de su ser y de parte a parte como esta revelación. Ahora bien, resulta notable constatar que, cuando Husserl quiere tratar la vida según las prescripciones mismas de

la fenomenología, es incapaz de confiar el cumplimiento de esta revelación a algún otro poder más que a la intencionalidad. El flujo de la conciencia no llega a la manifestación de sí, más que por el juego de las intencionalidades longitudinales que corren a lo largo de este flujo y, manteniendo en el ser cada una de sus fases, lo dan de este modo a él mismo en cada instante. El maravilloso ser para sí del flujo es su constante referencia intencional a sí mismo; la donación primera, como auto-donación, no cabe más que en el vacío de la exterioridad. Por lo demás, vemos a la fenomenología orientada hacia el examen exclusivo de los problemas constitucionales, es decir, de la constitución trascendente del ser; y éste es siempre un correlato intencional, un *cogitatum*, de tal suerte que la filosofía de Husserl se vuelve a encontrar con los caminos o los impases del idealismo y del racionalismo del pensamiento clásico.

Sin duda es en Kant, al que ya hemos aludido, que este pensamiento muestra sus límites más evidentes. La incapacidad de la problemática kantiana en cuanto a aprehender la vida o incluso presentir su esencia se transparentó en la famosa crítica del paralogismo de la psicología racional que priva de toda legitimidad al concepto de alma, que es, de hecho, idéntico al de la vida. En efecto, la Crítica pretende sustraerle el ser real del Yo al mismo Yo con el pretexto de que sólo conocemos fenómenos y de que nuestro Yo es uno de ellos. Pero la reivindicación de la fenomenalidad, en donde descansa la argumentación de Kant, sigue siendo tributaria del concepto occidental del ser. En efecto, ser, bajo el modo de fenómeno, quiere decir para Kant ser dado a la intuición y ser pensado por el entendimiento. Pero intuición y pensamiento son, ambos, representación, es decir, proyección extática de un horizonte de visibilidad. El hecho de que el ser real del yo no pueda, como Kant lo muestra, exhibirse en una intuición, y de que tampoco posea un concepto, muestra precisamente que es irrepresentable, que la esencia de la ipseidad es irreductible a la exterioridad, así como que las presuposiciones de la ontología kantiana permanecen cerradas al ser de la vida. De ello resulta que, por añadidura, el kantismo es impotente en cuanto a fundar lo que al menos denomina la existencia fenomenal del yo. El contenido del sentido interno es una impresión ciega que nada permite vincular a un yo, y, en particular, a este yo más bien que a cualquier otro o al ser ajeno. La forma de este sentido no es más que la forma vacía de la representación y no se encuentra motivo alguno para que un Yo «deba acompañarla», cuanto más que esta representación de un Yo no tiene, según el autor de la Crítica, «ningún contenido».

Una forma vacía, un contenido muerto, tal es la situación metafísica que domina al pensamiento occidental a través de sus más diversas formulaciones.

En cuanto despliega su esencia mediante la exposición del éxtasis, el ser se produce y se propone como un ser carente de interioridad, deshabitado; un ser que sólo ofrece de sí sus «exteriores», una superficie, una cara sin espesor sobre la cual la mirada se desliza y termina por morir. De suerte que cualquier profundización del conocimiento que de él se pretendiera, sólo vendría a significar la llegada de una nueva apariencia objetiva, la llegada de un nuevo «afuera» y también que el ser sólo es la sucesión extática de esas apariencias entre las cuales se desparrama, apariencias que remiten una a la otra según una trascendencia sin fin cuyo movimiento es indisociable del infatigable cumplimiento de la exterioridad, es decir, asimismo del tiempo. No es, pues, meramente la cosa espacial la que, en virtud de alguna necesidad que le habría de ser propia, se da a nosotros únicamente a través de la serie abierta de sus siluetas, de modo tal que su ser no habría de ser más que un polo ideal situado más allá de éstas, el propio ser ideal como omnitemporalidad; todo ser posible en general obedece a la ley de la dispersión. En el mundo, toda existencia está alienada, quebrada, y es indiferente, opaca, contingente, absurda. La existencia está quebrada cuando sólo existe fuera de sí bajo la forma de su propia imagen, cuando se ha vuelto una representación, y aquí reconocemos el fondo del idealismo. La existencia está perdida, cuando lo que le confiere su efectividad no reside ya en ella sino, precisamente, fuera de ella, en su propia exterioridad respecto de sí. La existencia está alienada, cuando la ley de su desarrollo no es más la suya, sino un espíritu ajeno. La existencia que no se edifica y desarrolla más a partir de ella misma es contingente y mi cuerpo, desde el momento en que no es más el surgimiento en unidad con él mismo del movimiento y del deseo (aquello que soy, aquello que hago), desde que en su ser al exterior de sí se resuelve en esa extraña yuxtaposición de partes y en esa reunión injustificable de funciones, sólo es ante el espíritu de la conciencia, es decir, en la exterioridad, la paradoja de una configuración imbécil. Pero el desamparo de lo que se muestra en la luz del éxtasis se refiere a esta luz y al modo de develamiento que ésta lleva a cabo cada vez. Toda trascendencia es el principio de una facticidad insuperable; para la vida el más gran enemigo es la objetividad.

El ser objetivo desprovisto de razón es el único texto del racionalismo. Éste busca por todas partes evidencias, pruebas, que siempre significan una venida a la evidencia de lo que debe ser establecido y no puede serlo más que de este modo. Dado que cualquier seguridad y cualquier evidencia provienen de una puesta en objeto, Heidegger ha podido pensar que la técnica moderna daba cumplimiento a la teleología del racionalismo y develaba su verdadera natu-

raleza, a saber, la voluntad de someter al ente haciendo de éste un objeto, el objeto de una acción, una de cuyas formas más notables es la teoría científica. Si esta acción termina en la depredación de la tierra, es que la técnica es ciega respecto de la esencia en que descansa el ente. Pero esta esencia es justamente la de la exterioridad; ella hace del ente un objeto. La depredación del mundo en la época de la teoría moderna es una consecuencia de la teoría griega; la técnica se inscribe en la historia del ser y le pertenece.

La tentativa de rechazar el racionalismo fracasará siempre que se apoye en presuposiciones ontológicas idénticas a las de éste.

Así aconteció a mediados de este siglo con la llamada filosofía de la existencia. La renovación de los temas, la sustitución de los triángulos y axiomas por la existencia histórica y corporal, o por la relación con el otro, o por la angustia y la muerte, es menos operante de lo que parece, si la historicidad no es más que el cumplimiento del éxtasis y la muerte, su correlato, si el cuerpo es definido por la intencionalidad, si la angustia queda incomprendida en lo inherente a su más última posibilidad interior, es decir, la afectividad de la vida que hay en ella. El abandono de la existencia arrojada al mundo, la dehiscencia del presente roído por la nada, el «no soy lo que soy»; todo este pseudo-pathos no habría envejecido prematuramente si expresase algo más que el viejo reino de la exterioridad, si hubiese sabido encontrar la vía que conduce a la vida.

Pues la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción. Nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás. La vida es una dimensión de inmanencia radical. Tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar, pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo. La vida es invisible, Sin embargo, lo invisible sólo es un concepto adecuado para pensar la vida si lo distinguimos absolutamente de ese invisible, que es un modo límite de lo visible y que pertenece, por lo tanto, aún al sistema de la conciencia como uno de sus grados. Así, por ejemplo, la impresión husserliana recorre, luego de su conversión retencional, la serie de lugares temporales que se hunden de más en más en el pasado, con una claridad que sin cesar disminuye, hasta oscurecerse en el límite, en el «inconsciente». Lo mismo ocurre con este transcurso temporal, en cuanto no es ya percibido sino reproducido en la imaginación o en el recuerdo; nos es dado con sus diferencias fenomenológicas que corresponden a las diferencias temporales; pero, de tal suerte que, por no estar más presente en

persona sino bajo el modo del cuasi, el conjunto del transcurso se ve afectado por un déficit fenomenológico suplementario y específico, propio de la reproducción. En todas estas modificaciones, nos las habernos con la conciencia y sus grados, y no con la vida. Con vistas a disociar radicalmente el invisible de la vida de los modos declinantes de la fenomenalidad del mundo, hemos de decir simplemente lo siguiente: un modo de objetividad o de conciencia es siempre susceptible de transformarse en otro; una conciencia confusa, oscura o marginal puede transformarse en conciencia clara, distinta y, finalmente, en la plena luz de la evidencia. El proceso fenomenológico de elucidación, todo proceso de clarificación en general, así como toda toma de con- ciencia, ya sea ésta la del intelectualismo o la del psicoanálisis, y lodo pensamiento, descansan sobre esta posibilidad inscrita en el curso de la experiencia e idéntica a éste. Por el contrario, lo que pertenece a la vida y está conformado en su ser como invisible, es por principio incapaz de transformarse en la determinación de lo visible, o en cualquiera de sus modalidades. La vida no es ni consciente, ni subconsciente, ni inconsciente, y tampoco es susceptible de llegar a serlo.

Por este motivo es también que el invisible de la vida no tiene nada que ver con la no-verdad original que supuestamente estaría en el fundamento de toda verdad. Si el develamiento se produce a partir de lo que no está develado, y lo supone, entonces develamiento y no-develamiento son los de un mundo y deben ser comprendidos a partir de éste. Aun menos, lo invisible habría de ser la simple negación de lo visible o su resultado, la hipóstasis de un término negativo con la pretensión de reemplazar al ser y definir su positividad. Pues, aunque no tenga rostro, la vida no es una pura nada, la simple carencia de la fenomenalidad.

La vida se siente, se experimenta a sí misma. No es que sea algo que además dispone de la propiedad de sentirse a sí misma, sino que es ésta su esencia: la pura experiencia de sí, el hecho de sentirse a sí misma. La esencia de la vida reside en la auto-afección. Dado que el concepto de auto-afección es el concepto de la vida, requiere ser pensado de manera rigurosa. Este rigor se pierde cuando la auto-afección, con Kant y luego Heidegger, designa el sentido interno. Lo que en cuanto a su posibilidad primera está en cuestión con el sentido interno es, efectivamente, el ser más íntimo de la subjetividad y lo que hace de ella una vida. Es posible ver cómo la elaboración de esta cuestión termina en ambos autores en una equivocación decisiva, dado que la auto-afección que se cumple en el sentido interno es la del tiempo por el horizonte temporal tridimensional que él mismo proyecta extáticamente; en ese sentido es una afección del tiempo

por sí mismo, y ésta es la razón por la que Heidegger la expresa en términos kantianos como «auto-afección». Pero está claro también que esta afección del tiempo, por el horizonte extático que él proyecta y recibe, es una afección por el medio original de la alteridad; lo que constituye el único contenido de esta afección es la puesta en imagen de un mundo, este mundo en su mera mundanidad, la exterioridad trascendental. Tal afección no es otra que la sensibilidad en su estructura específica, pues el sentido designa siempre una afección por algo ajeno a la facultad que lo siente. Por el contrario, la vida, en su afección primera, no es de ningún modo afectada por algo diferente de sí. Ella misma constituye el contenido que recibe y que la afecta. La vida no es una autoposición o una autoobjetivación; ella no se pone frente a sí para afectarse a sí misma en un verse o un apercibirse, en el sentido de una manifestación de sí que sería la manifestación de un objeto. Pues es precisamente esto lo que la vida no es y no puede ser. La vida se afecta, es para sí, sin proponerse a sí misma en el estado de yecto del éxtasis: ella se siente sin que esto ocurra por intermedio de algún sentido, sea éste el interno o cualquier otro sentido en general. Pero esta auto-afección original, en un sentido verdaderamente radical, en el sentido de una inmanencia absoluta que excluye toda ruptura intencional y toda trascendencia, no es un postulado del pensamiento. No tenemos que construir el ser lógica o dialécticamente; no buscamos sus condiciones siguiendo la vía de un análisis reflexivo; no decimos: «es necesario que», es necesario que la subjetividad sea para sí misma, que la vida se haga ser como lo simple y permanente, como el Uno y el sí mismo antes de poder ser afectada por cualquier otra cosa. La fenomenología dispone de los medios requeridos para confrontarse con los problemas últimos de la filosofía, y en cierto modo sólo ella puede hacerlo. Lo que se siente y se experimenta a sí mismo, sin que esto suceda por intermedio de algún sentido, es, en su esencia, afectividad. La afectividad es la esencia originaria de la revelación, la auto-afección fenomenológica del ser y su primer surgimiento. He aquí el porqué de que lo invisible no sea el concepto antitético formal y vacío de la fenomenalidad, sino su efectuación en la efectividad del sentimiento. He aquí también el porqué de que lo invisible no pueda transformarse en determinaciones de lo visible ni recorrer la serie de grados de conciencia que van del inconsciente a la plena luz de la evidencia; es porque allí donde la vida despliega su reino original en la efectividad del sentimiento de sí, no hay exterioridad ni tampoco podría haberla. Así se explican las observaciones de simples psicólogos, o de un profundo filósofo como Scheler, respecto del trastorno que trae la atención al juego variado de nuestros sentimientos. No

se trata de ningún modo, de una intervención de la conciencia en el curso de nuestra vida, sino por el contrario, de una imposibilidad de principio de la mirada intencional de descubrir esta vida en su realidad, es decir, en la interioridad radical de la auto-afección de su afectividad. El ser, debemos decirlo con fuerza, contradiciendo a Heidegger, no es aquello que deba ser pensado; pues no puede serlo. Y tampoco es una modificación de este pensamiento o una nueva manera de aprehender la realidad, interpretarla o comprenderla, lo susceptible de modificar algo en ella, dado que ésta reside en la vida. «No es la conciencia de los hombres la que determina su vida», no porque esta conciencia sea imperfecta o provisoria, sino porque el medio en que se mueve, el ser extendido adelante, que ella quiere coger en su percepción reunificadora y ofrecer a la luz de la inteligibilidad, no contiene la esencia de la vida, sino que más bien la excluye. Es también por eso, que debemos sonreír ante la pretensión que a fin de cuentas es la del racionalismo: modificar mediante una toma de conciencia, un progreso del conocimiento o un aumento de objetividad, la vida de la gente y su historia propia. Pues un cambio de la realidad sólo puede producirse allí donde esta realidad despliega su esencia, en la vida, en ella y por ella. A un cambio tal que intervenga en la vida, a partir de ella y como su movimiento propio, como cambio real en su flagrante oposición a la impotencia del discurso teórico, y a la de cualquier teoría e ideología en general, nosotros lo llamamos praxis.

¿Cuál es este movimiento de la vida querido a partir de ella y que produce incansablemente lo que produce? En primer lugar, tal movimiento es por principio individual; es la propia transformación del individuo, al mismo tiempo que resulta de éste como su obra propia. Y esto es así porque la vida, por encontrar su ser viviente en la auto-afección de su afectividad, es monádica. La auto-afección es la esencia de la ipseidad si el Sí es el hecho de sentirse a sí mismo, la identidad del afectante y del afectado. La vida no es, pues, como un río indiferente a las ruedas que hace girar; el ser no precisa negarse en su universalidad para darse el momento de la particularidad. Bien por el contrario, el particular –por hablar este lenguaje– es la esencia del ser, su posibilidad más íntima y el despliegue de su positividad. El yo, un yo, no se diferencia de otro por ciertas cualidades naturales, psíquicas o espirituales, por el hecho, por ejemplo, de que es más sensible o inteligente, o de que nació en tal lugar o en tal época; y el *principium individuationis* no le debe nada a las categorías de la exterioridad. Un yo se diferencia de otro porque es originariamente él mismo;

y lo es en su auto-afección y por ella. Es este ser-sí mismo en la afectividad y por ella que pone a cada vida en relación consigo misma y hace que ella sea la vida, oponiéndola al mismo tiempo a cualquier otra en el sufrimiento absoluto de su individualidad radical.

Ello no obstante, ¿no es acaso cada vida individual tributaria del medio en que se desenvuelve, así como del conjunto de circunstancias que atraviesa y que, para ella, son otros tantos azares? ¿Acaso no está ella afectada en todo momento por el mundo y determinada por esta afección? Pero la afección del individuo por lo diverso de la sensibilidad presupone su afección por el mundo en que esto diverso se da a sentir; presupone la sensibilidad misma. La sensibilidad, sin embargo, el éxtasis del horizonte en su trascendencia, presupone, a su vez, la auto-afección de este acto que nos abre al mundo; presupone la vida y su afectividad. Todo lo que nos afecta y nos toca en el mundo, todo lo que viene a nosotros, sólo puede hacerlo si esta venida es, ante todo, la venida de la vida a sí misma, su experiencia sin límites en el sentimiento. He aquí el porqué de que nada visible nos llegue sin ser también un invisible. Lo que sentimos, determinado cada vez por el afectante, se encuentra sobredeterminado por la afectividad de la vida que hay en nosotros, porque la afectividad constituye la esencia de la afección, su vida oculta, y hace de ella una vida. Es, por ende, la vida, quien rinde cuentas en última instancia de lo que experimentamos, es decir, de sí misma. Hay que recusar las explicaciones superficiales, las que hoy en día proliferan como nunca. No es el traumatismo del nacimiento, las vicisitudes de la sexualidad infantil o adulta, lo que provoca nuestra angustia. Algo como la angustia, o como una tonalidad afectiva cualquiera en general, no puede producirse más que en un ser originalmente constituido en sí mismo como auto-afección, y que encuentre su esencia en la vida y en la afectividad. Hay múltiples cosas en el mundo que suscitan nuestros sufrimientos y alegrías, pero sólo lo hacen porque sufrimiento y alegría son susceptibles de tomar forma en nosotros como posibilidades de nuestra vida misma y como modalidades fundamentales de su propia realización, esto es, de su efectuación fenomenológica.

¿De qué modo la vida lleva en sí tonalidades afectivas fundamentales como sus modalidades propias? En tanto se experimenta a sí misma en la inmanencia radical de su auto-afección, la vida es esencialmente pasiva respecto de sí; ésta, ligada a sí misma, es incapaz de romper ese lazo, incapaz de tomar respecto de sí cualquier distancia. Es esto, en efecto, lo que caracteriza a la vida, la imposibilidad de escapar de sí, de preparar detrás de sí una posición de repliegue

a la que le fuese posible retirarse, sustraerse de su propio ser y de lo que éste pudiera tener de opresivo. En tanto la vida está acorralada contra sí misma en la pasividad insuperable de esta experiencia de sí que no puede interrumpirse, es un sufrir, el «sufrirse a sí misma» en y por el cual está irremediablemente entregada a sí misma para ser lo que es.

Sin embargo, en el experimentar ese «sufrirse a sí misma» y en su sufrimiento, la vida se siente, llega a sí, es dada a sí en la adherencia perfecta del ser engarzado en sí mismo; se llena de su contenido propio, goza de sí, es el goce, es el júbilo. La dicotomía fundamental de la afectividad, el hecho de que una partición espontánea se efectúe entre todos nuestros afectos según su tonalidad, considerada positiva y agradable, o negativa y desagradable, no es una simple curiosidad empírica o un dato natural, sino que se enraiza en la esencia de la vida y viene a expresarla. Pero entonces, podemos comprender el curso de esta vida, la posibilidad del paso de todos nuestros afectos, de unos a otros. La alegría sucede a la pena, no sólo porque un suceso favorable suceda en el mundo a un suceso desfavorable, sino, ante todo, porque la alegría puede suceder a la pena. Y esta posibilidad del paso de la pena a la alegría es igualmente su común posibilidad, la esencia de la que ambas derivan, como descubrió Kierkegaard, haciendo aparecer en el fondo de la desesperanza la esencia de la vida como idéntica a la beatitud y conducente a ella.

El paso del sufrimiento a la alegría nos coloca frente a la realidad del tiempo. La vida es temporalidad, pero la temporalidad de la vida resulta difícil de pensar. La filosofía moderna hizo hacer al pensamiento del tiempo grandes progresos. Sin embargo, no pudo producir una auténtica fenomenología de la temporalidad de la vida, sino sólo una fenomenología de la conciencia del tiempo, lo que es harto diferente. Una fenomenología de la conciencia del tiempo, es una fenomenología de la representación del tiempo, una fenomenología que trata el tiempo como una representación y, finalmente, como la estructura misma de la representación, es decir, como vimos, como la manifestación original del ser en la exterioridad. Lo que constituye la carencia ontológica de semejante concepción, es que se mueve en una dimensión de irrealidad pura. Irreales son los lugares puros del futuro y del pasado, así como lo que en ellos se muestra. Irreal es el presente mismo, si se lo define como una conciencia del presente, como un horizonte extático y, por lo tanto, también como una exterioridad. El presente real, el presente vivo, es la efectuación fenomenológica de la autoafección, la impresión, si se quiere, pero tomada en su esencia y en su posibilidad más interior, esto es, en la inmanencia radical de su afectividad. Mientras

que, por el contrario, el deslizamiento de la impresión al pasado significa la sustitución de esta temporalidad inmanente de la vida por una conciencia del tiempo donde la sustancia del presente se escurre fuera de éste, y donde la fuga de toda afectividad hacia la exterioridad –que habrá de dominar tanto al pensamiento posthusserliano como al pensamiento moderno en general– ya se está llevando a cabo...

Pero, entonces, ¿en qué consiste la temporalidad que la fenomenología no supo pensar, la temporalidad real inherente a la realidad y que se mueve en ella sin dejarla un solo instante, la temporalidad de la impresión misma, su automovimiento que no es el irse fuera de sí y fuera de nosotros de todo aquello que llevamos de viviente y que tampoco es el brusco salto a lo irreal, la muerte en todo instante, sino justamente el movimiento de la vida que se produce en ella como su misma interioridad y como lo que no cesa de pertenecerle? ¿No es acaso contradictorio un concepto tal? ¿Qué significa «pasar», si todo está allí y no deja de estar allí en la indisoluble unión consigo de la auto-afección, si lo que pasa no se separa de sí, si lo que pasa es la vida que se queda en sí misma?

Consideremos mi mano, no la mano objetiva que no toca la mesa, que no hace nada ni jamás hizo algo, sino el poder subjetivo de prensión, el «Yo Puedo» fundamental cuya auto-afección constituye nuestra corporeidad original. Desde nuestro nacimiento, este poder ha realizado un gran número de movimientos, de los que hoy en día decimos que han pasado. ¿Dónde están? ¿Se han escapado como la impresión husserliana, deslizándose del ahora al recién pasado y al de más en más pasado?; ¿se deslizaron hacia una oscuridad creciente y, en definitiva, al inconsciente? Y si estos movimientos debieran volver, ¿lo harían a título de recuerdos, bajo el modo irreal de la producción de una representación que no da jamás el original? O bien el acto de coger, todos los que ya hemos cumplido y todos los que habremos de efectuar, ¿no estarán más bien ya y siempre, aquí mismo?; ¿acaso son algo diferente a la auto-afección del poder de prensión y su potencial actualización? Y cuando esta actualización cesa, el acto no recae fuera de nosotros, ni se nos aleja montado en la fugaz línea del tiempo, sino que queda en nosotros como el quedar en sí de ese poder, como la tensión latente que define a nuestro ser, y no es en absoluto abolido. Lo que queda, y no es más consciente, no es la huella material, el ser muerto explotado –yuxtapuesto– reunido en el inconsciente mitológico del pensamiento clásico o de sus secuelas freudianas. Lo que queda, y no es más consciente ni tampoco lo fue alguna vez, es el quedarse en sí mismo de la vida en su ser oculto. En ese quedarse en sí, todos los poderes de la vida quedan en ellos mismos, mante-

niéndose entonces como poderes efectivos prestos a desplegarse, ellos, que no dejan de unirse a sí mismos y a los que puedo unirme yo, que no soy más que su ser dado a sí mismos, yo, que soy su vida. Es por esto que, en definitiva, el ser no puede ser más pensado en términos de exterioridad. Todo lo que vive y actúa se cumple a partir de lo que queda en sí y como lo que se queda; todo lo que vive y actúa se cumple bajo la forma de iteración y repetición. Nada retorna sino que proviene al presente vivo desde el poder de la vida.

En un apólogo titulado *El Pueblo más Cercano,* Kafka cuenta la historia de un anciano que está sentado al umbral de su puerta mirando pasar a los hombres. Si supieran –piensa–, cuán breve es la vida, no partirían siquiera al pueblo más cercano, pues comprenderían que no tienen tiempo de ir. Este texto nos significa la irrealidad del tiempo. Si miramos hacia atrás, en dirección a nuestra vida pasada, vemos que todo eso se reduce a nada, que no hay más que este instante que vivimos. Y el futuro tampoco es nada. Si deseáramos volver a encontrarnos en aquel tiempo, por ejemplo, regresar, pese a la advertencia de Kafka, al pueblo de nuestra infancia, no encontraríamos nada, nada que fuésemos nosotros mismos; y nos encontraríamos como los cruzados frente a la tumba vacía de un dios. Es que la vida es interioridad, y en la exterioridad nadie la encontrará jamás.

Ajena al tiempo y a la exterioridad, eterna –pues la eternidad no es más que el lazo indisoluble de la auto-afección, la esencia de la vida–, la vida exhibe sin embargo en ella una temporalidad propia, la temporalidad real cuyo concepto buscamos. Esta temporalidad no consiste solamente en la actualización diferenciada de las potencialidades constitutivas de la vida, ni en el paso continuo de las tonalidades, unas en otras, paso tal que en su seno ninguna de ellas desaparece, sino que queda en la que la habrá de «suceder», como su esencia y su posibilidad, de suerte que, a través de todas estas modalidades, la vida no deja de sentirse a sí misma y no se detiene. La temporalidad más original de la vida debe ser comprendida a partir de su pasividad fundamental. La vida no solamente es pasiva respecto de sí; más bien esta pasividad respecto de sí misma significa la pasividad de la vida respecto de su propio fundamento. Que la vida se sienta, quiere decir que ella misma no dispuso el contenido de su afección –sí misma–, y que lo experimenta como aquello que ella misma no dispuso, sino que le fue dado y que no deja de serle dado como lo que viene en ella a partir de lo que ella no es. Pero la vida tampoco dispuso su esencia, el hecho de venir de este modo a sí misma y de no dejar de sentirse en ese gozar de sí. La vida no es más que la pasividad de esta venida a sí, y el movimiento

sin fin de esta venida a sí misma de la vida es el tiempo. Lo que viene no viene a partir del futuro. Lo que viene es la venida de la vida a sí misma, tal como la vida lo siente sintiéndose a sí misma, de modo tal que, sintiéndose a sí misma, sumergiéndose a través de la transparencia de su afectividad, la vida se sumerge en la potencia que la dispone y no deja de disponerla.

Las reflexiones que acabo de desarrollar no dejarán de parecer bastante metafísicas y, a ese título, anacrónicas, ajenas en todo caso al mundo que vemos a nuestro alrededor y que la ciencia tematiza con una objetividad que parece constituir y garantizar la realidad. ¿Acaso una filosofía de la vida no resulta sospechosa a esta ciencia, no reniega del esfuerzo de racionalidad de nuestra cultura? ¿Es posible rechazar esta cultura con tanta ligereza? ¿Pero qué habría de ocurrir si se mostrara que la razón misma tiene su fundamento en la vida; que sus categorías concretas no pueden ser deducidas a priori del pensamiento puro, sino que sólo son la expresión y representación de las categorías de la vida; que la causalidad, por ejemplo –de la cual la razón es incapaz de rendir cuenta, aun si la utiliza constantemente–, no es más que nuestra corporeidad original y el «Yo Puedo» que somos?; ¿Si se mostrara que la suprema prueba que se pueda dar, el último «es cierto que» que está presupuesto por todo saber y al que todo enunciado hace referencia, es la revelación original que reside en la vida y constituye propiamente su esencia?

En cuanto al mundo objetivo de cuya objetividad parece garante, ¿qué sería a su vez de él?; ¿podría continuar descansando sobre ese fundamento, si los fenómenos que forman su trama y se ofrecen a la percepción no se explicasen ni por sí mismos ni por el medio del que toman su fenomenalidad propia; si, por ejemplo, una crítica radical de la economía política estableciese que el conjunto de las determinaciones económicas, tanto sus variaciones como su simple mantenimiento, no dependen de una causalidad económica, sino del poder de la vida, y que encuentran en ella a su verdadero naturante? De manera tal que este universo económico, en donde todo sucede en la superficie y a pleno día, no es de hecho más que el doble irreal, arbitrario, impotente y, finalmente, fantástico de lo que se cumple en otro lado, en «el laboratorio secreto de la producción», de Marx[5], en la subjetividad invisible de los individuos vivientes. Son pues las propiedades de esta subjetividad, las leyes de la vida, las que rinden cuenta de las leyes de la economía; y, ante todo, es a partir de esta subjetividad viviente que se construyen las realidades económicas que le sirven de equivalentes objetivos, sin que esta equivalencia y la racionalidad que funda puedan

[5] *Oeuvres*, Bibliothéque de la Pléiade, Gallimard, París, 1963,1, p. 725.

dejar de ser ilusorias. El gran malestar que recorre el mundo no será disipado mediante un progreso del saber científico, sino por la llegada de nuevas formas de vida. Una filosofía de la vida no es la supervivencia de una metafísica, hoy en día sin objeto, sino que sólo ella es capaz de guiar la mirada trascendental hasta la comprensión interior de este mundo –de otro modo enigmático– en medio del cual nos es dado vivir, así como solamente ella puede también abrir en cada uno el camino que lo conduce a sí mismo.

La crítica del sujeto

La crítica del sujeto pasa por ser el logro principal de la filosofía de esta segunda mitad de siglo, y en gran medida, también de la primera. Esta crítica asumió diferentes formas, a las que en cada oportunidad se puede asignar una expresión histórica precisa. A decir verdad, está tan difundida, que se debería establecer un repertorio que cubra la casi totalidad de movimientos del pensamiento contemporáneo, para reconocer sus múltiples, y sin embargo convergentes, formulaciones. Limitémonos aquí a citar, por un lado, su enraizamiento filosófico en Heidegger, y por otro, su origen extra o para-filosófico en las ciencias humanas, y en particular, en el marxismo y el freudismo, que serían coronados por el estructuralismo, por no mencionar la lingüística.

Por diversos que fueran estos enfoques en cuanto a sus intenciones explícitas y a su calidad –nos referimos al nivel de reflexión en que se sitúan–, poseen un término común, que es precisamente, la crítica del sujeto, es decir, al fin y al cabo, la del hombre concebido como realidad específica y autónoma. Pero hay que entender esta autonomía y esta especificidad en el sentido que les atribuye la filosofía del sujeto. El hombre, identificado al sujeto (vamos a emplear por el momento este giro pasivo que deja en la oscuridad aquello que será perfectamente precisado), no sólo es una realidad muy particular, superior, sino también homogénea a las otras. El hombre recibe un privilegio exorbitante del hecho de que, en última instancia, no haya ser ni ente más que relativamente a él, para él y por él, en tanto constituye la condición apriórica de posibilidad de toda experiencia y, de este modo, de todo aquello que es y pueda ser, al menos para nosotros.

Al ser identificado con ese sujeto, el hombre, aparece como un súper-ente al que todo aquello que es le confía su ser; ser del cual, desde ese momento, el sujeto dispondrá, aunque no a su antojo (pues en ese caso también podría no disponer, respetarlo, temerle, etc.), sino, como su condición ontológica ineluctable e insuperable, como ob-jeto cuyo ser es el Sujeto.

Siguen entonces ciertas famosas descripciones cuya inútil reiteración evitaremos al lector, excepto para incluir una observación. Estas descripciones son las de nuestro mundo, las de la depredación de la Tierra por la Técnica. Esta

última, consiste en la sumisión incondicional al hombre –vuelto Sujeto–, del Todo del ente vuelto el ob-jeto, el ob-jeto del sujeto dispuesto frente a él y por él, y por tanto, disponible y sin otro fin que esta puesta a disposición, gravable y sujeto a prestación personal como el siervo de este nuevo Señor.

No preguntaremos aquí cómo una ilusión puede poseer semejante poder. Cómo la ilusión en virtud de la cual el hombre se toma por el sujeto y Señor de las cosas, puede determinarlas globalmente en su realidad efectiva, cómo puede conferirle el ser a todo lo que es. Otros problemas más urgentes nos requieren.

El rasgo común a todas las críticas del sujeto a que aludimos, no es el de consentirle a la ilusión del Sujeto la extravagante capacidad de cambiar la faz de la tierra (esta concepción totalmente ilusoria de la ilusión es propia de Heidegger, las otras críticas del sujeto ven en él sólo una ilusión sin consecuencias, o seguida de efectos puramente ilusorios, «ideológicos», como dicen), sino, lo que es aún más grave, no saber nada sobre el ser de ese sujeto que se va a despedazar y, en el mejor de los casos, equivocarse totalmente a su respecto. Es menester, pues, que nos hagamos dos preguntas: 1) ¿Cuál es el ser de este sujeto que se debe eliminar, «evacuar» de la problemática? 2) ¿Quién, impugnando a la vez el derecho y la existencia de tal sujeto, el derecho del hombre a identificarse con él, procede a su eliminación?

Al menos dos veces, el sujeto fue tema de una problemática explícita en la historia del pensamiento moderno. Los dos filósofos que corresponde nombrar aquí, Descartes y Kant, son justamente los más grandes, aquellos cuya influencia fue determinante y dieron al concepto de sujeto un sentido riguroso; por ello, cualquier crítica que se dirija a este último, sin exponerse a la luz de los análisis fundadores de las *Meditaciones* y de la *Crítica de la Razón Pura,* carecería de sentido. Por varias razones, una de las cuales se expondrá a continuación, comenzaremos por el segundo.

Cómo no detenernos, en efecto, ante una situación conceptual extraordinaria: precisamente en Kant, quien refiere el ser de todo ente al Sujeto, es donde éste se vuelve objeto de una contestación radical que terminará por denegarle todo ser posible. Dicho de otro modo: en el preciso momento en que la filosofía se concibe claramente como filosofía del sujeto, se le escapa el fundamento cuya elucidación persigue de modo sistemático, y que ella se da explícita y temáticamente, y, eludiendo sus redes, cae al vacío de la inanidad.

No podemos olvidar, en efecto, cómo los ricos desarrollos de la Analítica, semejantes a un nudo repentinamente distendido, acaban por perderse en el desierto de la Dialéctica. Ahora bien, esa singular inversión del positivo en negativo, se produce cuando llega el momento de preguntar por el ser del sujeto

mismo, cuando se trata de saber si tal sujeto existe y, de existir, en qué consiste. La *Crítica del Paralogismo de la Psicología Racional* es, de hecho, la crítica radical del ser de ese sujeto; todo lo que se puede afirmar de ese ser encierra un paralogismo, y, si pese a todo, fuera necesario hablar de él, sólo se podrá decir que es «una representación intelectual».

Esto significa que yo pienso (dado que se trata del *cogito),* equivale a «yo me represento que pienso»; también significa que el ser del sujeto es asimilado al objeto de una representación, objeto que, por un lado, presupone ese sujeto, y por otro, por ser representado, no contiene nunca por sí mismo la realidad, del mismo modo que el hecho de representarse un *thaler,* no implica necesariamente que se tenga uno en el bolsillo. Así, el fundamento ontológico de cualquier ser concebible, padece de una indigencia ontológica innata que nos prohíbe atribuirle algún ser a él mismo. Quiérase o no, es la filosofía del sujeto la que planteó contra éste la más grave objeción, hasta volver problemática su simple existencia. Sin duda, Kant no elimina de la problemática el Sujeto, como los pedantes de hoy, pero lo reduce a «una simple proposición», sobre la que, a lo sumo, nos concede el derecho de pronunciarla, y ello, sin dar la más mínima razón.

Es necesario que ahora atendamos a nuestras dos preguntas: ¿qué sujeto se encuentra arrojado fuera de la existencia y por quién? El sujeto arrojado fuera de la existencia es el sujeto de la representación. Estos dos términos, «sujeto» y «representación», son tautológicos. «Sujeto de la representación» no designa una cosa que, por añadidura, dispondría de la facultad de representarse (lo que fuere). Que según la crítica de los paralogismos el sujeto no sea una cosa, que no sea un ente entre los otros, por privilegiado que éste fuera, significa: el sujeto no es más que la representación, el puro hecho de poner delante, en tanto apertura de un Afuera que es el mundo como tal. El sujeto no se opone al objeto, sino al ente. Él es quien hace del ente un ob-jeto, algo que está puesto delante, re-presentado. El sujeto es el ser-representado considerado como tal, el hecho de ser representado; no el ente, sino el ente en su condición de objeto, la objetividad como tal, su despliegue. La subjetividad del sujeto de la filosofía del sujeto es la objetividad del objeto. La prueba es que el análisis que desarrolla Kant de las estructuras de ese sujeto, es el análisis de las estructuras de la objetividad (el espacio, el tiempo, la causalidad, etc.).

Pero, ¿por qué despliega el sujeto el Afuera de la objetividad, la representación?, ¿por qué lleva el ente a la condición del ob-jeto, del ser-representado? Para que se muestre y sea algo más bien que nada; para hacer de él un fenómeno. La representación es la esencia de la fenomenalidad. Esto es lo que Kant también

denomina: la conciencia, el yo pienso, la experiencia, es decir, la experiencia pura, la condición de toda experiencia posible. Por lo tanto, para Kant, yo pienso = la manifestación pura = la representación pura = la conciencia pura = la experiencia pura = la representación. Si la experiencia es quien da el ser a toda cosa, entonces la representación es la esencia del ser.

El sujeto arrojado fuera de la existencia, fuera del ser, es la esencia del propio ser comprendido como la estructura de la representación. ¿Por quién es arrojado este sujeto fuera del ser? Por sí mismo. Esto es lo que demuestra toda la Crítica de la razón pura. En tanto el sujeto encuentra su esencia, su ser, en la estructura de la representación y se identifica con ella, resulta imposible conferirle algún ser. En efecto, la estructura de la representación es, por una parte, la intuición, y por otra, el concepto y, según las afirmaciones explícitas de Kant, no poseemos ninguna intuición del yo pienso, y tampoco algún concepto de él, de modo que nada podemos saber acerca suyo. Esto significa: el yo pienso no es un fenómeno para nosotros y tampoco puede serlo. La deconstrucción del sujeto por la filosofía del sujeto, es una autodes-construcción, una autodestrucción. Aplicando sus propias presuposiciones a la esencia del sujeto, a la esencia del ser, la filosofía del sujeto ya no encuentra ni sujeto ni ser.

La autodestrucción histórica de la filosofía del sujeto fue expuesta aquí –por somera que esta exposición haya sido– sólo por implicar al menos una consecuencia decisiva: la esencia del sujeto, es decir, del ser, no puede consistir en la representación, pues ésta, no descansa sobre sí misma y no puede fundarse ella misma, dado que, si es cuestión de la plena concreción de un ser que exista efectivamente, que verdaderamente sea, en ese caso, ser no quiere decir ser representado. ¿Qué quiere decir entonces «ser»? ¿Existe alguna esencia del sujeto que no sucumba bajo sus propias presuposiciones, que no sea entregada a la nada por su propio principio? O, por decirlo de otro modo, esta vez desde un punto de vista epistemológico: ¿Existe alguna filosofía del sujeto capaz de pensar un sujeto diferente de la representación y cuyo ser, por ende, no se destruya a sí mismo?

El fundador de la filosofía del sujeto y, según se dice, también del pensamiento moderno, es Descartes. Dos rasgos decisivos caracterizan la problemática de Descartes en cuanto al sujeto, dos rasgos cuyo alcance ahora estamos en condiciones de percibir. El primero de ellos, es que se trata de un intenso esfuerzo por poner en duda el ser del sujeto, por derrumbarlo y, en el límite, por negarlo, tentativa sin ejemplo, sin precedentes y sin continuación. En las dos primeras Meditaciones, lo que se pone en tela de juicio es el ser del sujeto y,

con ello, el ser en lo que le es más propio. Cualquier interpretación que apunte a reducir el alcance ontológico de la problemática cartesiana, asimilando el ser de ese sujeto a un ente, o incluso a un súper-ente, es un sinsentido. Pues Descartes no se pregunta primero con qué tipo de ser se las ha en el caso del sujeto –el *cogito*–, sino pura y simplemente, si éste es, y para ello, cómo es: Descartes examina el cómo de todo ser posible en general y, por consiguiente, su esencia pura.

El segundo rasgo de la problemática cartesiana del sujeto, es que la fundación del ser del sujeto, es decir, el reconocimiento de aquello por lo que éste es, presupone a título de condición ineludible, la puesta fuera de juego de la representación, a saber, en primer lugar, la puesta fuera de juego de todo lo que es representado o sea susceptible de serlo y, en segundo lugar, la puesta fuera de juego de la propia estructura de la representación. Pues sólo puedo dudar globalmente de todo lo que es representado o representable, del mundo sensible y del inteligible, si la representación misma en general es dudosa.

Si lo que veo con evidencia en la luz de la representación –que 2+3=5, o que «si pienso es necesario que sea»– puede y debe considerarse falso, como lo considera Descartes, entonces lo falaz es el medio de la representación como tal, la luz en la que me represento todo aquello que me represento, tanto las cosas de este mundo como las verdades eternas.

La problemática cartesiana del sujeto se presenta entonces como una reducción. Se trata de saber qué es lo que puede subsistir, es decir, ser; cuando la representación fue puesta entre paréntesis cuando «ser» no es ni el todo ni una parte de lo representado o de lo representable, y tampoco la representación, cuando ser no es por la representación. Este trazo hecho sobre la representación –dicho sea de paso– recuerda la situación que encontrábamos en el análisis del paralogismo de la psicología, y en este caso, queremos decir del paralogismo de Kant y no del que se le atribuye a Descartes. Pues si al preguntar por la representación –por el ser del sujeto–, ésta flota en el vacío y es solamente una mera forma carente de contenido, una simple expresión, y ni siquiera un concepto –según las propias palabras de Kant–, esto se debe a que ella no *es* por la representación, es decir por sí misma, sino solamente sobre el fondo de su anti-esencia, de la anti-esencia de la representación, que es la esencia del sujeto. Veamos de qué modo presenta Descartes la anti-esencia de la representación como esencia del «sujeto».

Esta presentación se realiza de manera abrupta pero irrefutable en el artículo 26 de las *Pasiones del Alma.* Descartes practica allí, repentina y nuevamente,

la *epoché* radical del mundo; imagina la situación de un hombre que duerme sumido en su sueño. Si sueña, todo lo que se representa en ese sueño es ilusorio, es decir, *no es*. Pero, si en ese sueño experimenta una tristeza, una angustia, un sentimiento cualquiera, este sentimiento *es* de modo absoluto pese a que se trate de un sueño, *pese a que la representación sea falsa. Este sentimiento* no es, pues, por la representación, sino, independientemente de ella. Esto quiere decir: es, sin ser puesto delante, sin ser representado y *a condición de no serlo,* dado que la representación es falsa.

Pero si el sentimiento no es puesto como es puesta la representación, esto es, mediante una acción, ¿de qué modo adviene entonces al ser? Si poner significa poner como pone la representación, es decir, mediante una suerte de acción inscrita en la dehiscencia de un primer Afuera y posibilitada por él, en ese caso, el sentimiento no es puesto. Por no ser puesto, Descartes lo llama pasión, determinando así de entrada a su ser por un sufrir ajeno a cualquier acción y, ante todo, a cualquier Afuera. ¿Cuál es ese sufrir que no es el sufrir una realidad ajena o una exterioridad, sino el sufrirse a sí mismo, el sentimiento? ¿Cómo sufre el sentimiento su propio ser, con vistas a ser de modo absoluto e irrefutable? Lo hace en su afectividad y por ella.

Pero si la afectividad, el sufrirse, el hacer la experiencia de sí inmediatamente y sin distancia, define el ser del sentimiento, en este caso, el ser de todo ser que subsista, que sea, aun luego de la reducción, cuando la representación ilusoria fue eliminada, entonces, esta efectividad, este *pathos* –diríamos–, por el que todo ser es originaria e incondicionalmente, es asimismo la esencia del sujeto, su subjetividad, y la esencia de todo ser posible.

Tan sólo cuando la filosofía del sujeto retorna a la esencia original de la subjetividad y del ser, como por un momento ocurrió con Descartes, el «sujeto» puede volverse tema de una discusión filosófica. ¿Es preciso subrayar aquí lo que habíamos indicado brevemente al principio de este estudio: que a través de las diversas formas históricas que desde hace un siglo ha venido asumiendo, la crítica del sujeto se ha desarrollado en la cuasi completa ignorancia de aquello de que hablaba o creía estar hablando?

La equivocación más impresionante es la de Heidegger, quien identifica de manera explícita y reiterada el «yo pienso» con un «yo me represento». Se podría considerar que todo gran pensamiento tiene el derecho de interpretar a su manera a aquellos que lo precedieron, y que incluso es éste su aporte; se podría considerar que por inapropiada que fuera la crítica de la representación para el *cogito* cartesiano, no deja de tener un valor eminente como pura crítica de la representación, la cual, en todo caso, dominó el kantismo, y a través de

éste, todo el idealismo moderno. Pero nuestro propósito es el del sujeto, y la problemática heideggeriana que sirvió de fundamento, declarado o no, a toda la crítica actual del sujeto, no evitó con ello perder toda posible significación filosófica en cuanto al ser de ese sujeto.

Sin embargo, en lo que se refiere a la representación, sería igualmente posible preguntarse por la proveniencia de tal crítica. ¿Es verdaderamente la estructura de la representación lo que está en tela de juicio, lo que la crítica realmente alcanza? Sí, en el sentido de que impugna el derecho que tiene un sujeto que se erige como el Sujeto, de reducir al mismo tiempo el todo del ente a la condición de ob-jeto para él, arrojado frente a él, por él y, así, ante él, puesto a su disposición y explotable hasta ya no ser sino el objeto de esa explotación, como sucede con la técnica moderna.

Pero el echamiento oponente del ente como objeto del sujeto, no se produce *ex nihilo*, debe ser posible, debe *ser*. ¿Qué ser, quiero decir, qué suerte de ser le permite llevarse a cabo, poner delante de sí, oponer a sí y de esta forma representarse todo aquello que se re-presenta? Qué ser sino el propio ser heideggeriano, la trascendencia de *Sein und Zeit*, el Dimensional extático de la *Carta sobre el Humanismo*, el *Ereignis* de *la última* filosofía? En todo caso, un ser cuyo ser, cuyo llegar al ser, cuyo hacer llegar al ser, consiste en el despliegue original de la exterioridad y es idéntico a él; y ello, porque ser quiere decir aparecer, y el aparecer en ese despliegue y por él, como la exteriorización de la exterioridad, como la Apertura del Abierto que es la luz del mundo y el mundo mismo. Tan sólo la representación se realiza en esta apertura y, precisamente, como uno de sus modos de realización, su luz es la luz del mundo, su ob-jeto el fenómeno griego, aquello que brilla en esa luz y se da a nosotros sólo en ese relucir. Tal como Heidegger comprende el ser, la esencia de la representación es su nacimiento, y la crítica de la filosofía del sujeto su simple e inútil repetición.

Algunos dirán que el ente griego no *es* en la representación y por ella. Pero el ente griego es por el mismo ser por el que será la representación y entonces, todo lo representado en ella. El hombre griego no se representa un objeto (*Gegenstand*), no lo arroja ante sí como el Sujeto que él mismo no es. El griego pertenece al Todo del ente, y lo deja venir a sí como lo que le adviene, como su «en frente» (*Gegenüber*). Pero en el *Gegenüber* reina el mismo *gegen* que aquél sobre cuyo fondo se alzará la representación, el *gegen* que posibilita el *Gegenstand*.

La filosofía de Heidegger es una aceptación, es más, una afirmación explícita de la identidad última entre la esencia del ser y, sin duda, no la representación, pero sí su esencia. La filosofía del sujeto es la metafísica de la representación,

y ésta se inscribe en la historia de la metafísica occidental. Pero la historia de la metafísica es la historia del ser mismo. Es el ser quien se destina a nosotros como la *physis* de los Griegos, o la idea de Platón, o la *perceptio* de Descartes, o la representación de Leibniz o de Kant, la voluntad de poder de Nietzsche o la Técnica moderna. No es la filosofía del sujeto la que se equivoca, sino el ser quien la induce a error. La crítica heideggeriana del sujeto reducido a sujeto de la representación y, por lo tanto, a la representación, no sólo deja escapar el ser verdadero del sujeto, en tanto que éste no puede pensarse más que contra la representación, contra cualquier Diferencia, sino que además, es doblemente absurda, pues no tiene nada que oponerle al ser de ese sujeto que impugna, salvo el propio ser de ese sujeto, y porque, si pese a todo existe una equivocación en cuanto a la verdadera naturaleza de ese ser, y así, del ser mismo, esta equivocación se origina justamente en el propio ser, es una de las pasadas que se complace en jugarnos o que se juega a sí mismo.

En Freud, la crítica del sujeto sigue siendo ingenua, aunque con todo, al permitir que se abran nuevos caminos, al menos muestra ser más útil. En cierto sentido, también ella consiste en una simple e inútil reiteración. El sujeto que Freud critica es el sujeto de la representación, lo que él llama la «conciencia»; y lo hace con razón, si la estructura de la representación es la de la fenomenalidad, su esencia, y si la conciencia no designa sino esta esencia pura, no lo que es consciente, sino el hecho de ser consciente, la cualidad de ser consciente, o, por emplear sus propios términos, la *Bewußtheit*. Es notable que, para justificar lo que va a constituir el dato inicial de todos sus análisis –«...el hecho de ser consciente... es el punto de partida de todos nuestros análisis»[6]–, Freud recurra explícitamente a la tradición filosófica, a lo que ésta entiende por «conciencia». La tradición, es decir, la filosofía moderna, así como para Freud la de un pasado aún más lejano, entienden por conciencia precisamente la representación; y esto Freud nos lo dirá claramente.[7]

La problemática mediante la que Freud apunta a demostrar la existencia de un inconsciente puede resumirse de la siguiente manera: lo inconsciente existe incontestablemente, porque existe lo no representado. Existen, por ejemplo, recuerdos en los que ya no pensamos más. ¿Qué se ha hecho de ellos? ¿Dónde permanecen mientras esperan el «recuerdo» que los volverá nuevamente conscientes? En el inconsciente, evidentemente. En este inconsciente necesariamente permanece todo aquello que es representable –todo aquello que es–, pero que no

[6] *Introducción al psicoanálisis*, Imago Publisching Co., Londres, tomo XI, p. 288.
[7]. Cf. infra, p. 98.

está actualmente representado. El inconsciente se define entonces relativamente a la conciencia entendida como representación. La no fenomenalidad pretende reemplazar la fenomenalidad entendida como apertura de un Afuera, y definir en su lugar la ley del ser. El sujeto consistente en el «yo me represento» se ve expulsado de la problemática, es decir, ya no puede pretender reducir todo su ser a su fenomenalidad, a su «conciencia», a su «yo me represento», puesto que hay montones de cosas en su propio ser que él no se representa, por ejemplo, la totalidad de sus recuerdos de infancia, etc.

Decíamos que ese sujeto estaba excluido de la problemática: esto es inexacto. En la medida en que comprendo mi ser como el «yo me represento» y, entonces, «me represento lo que soy», me es forzoso admitir que no me represento todo lo que soy, que mi conciencia no es coextensiva con mi ser, que hay inconsciente en mí, que no soy el amo de mi propia morada. La filosofía del inconsciente es, en este caso, una secuela de la metafísica de la representación a la que pertenece. Esto se hace aún más evidente si hacemos una segunda observación:

Aquello que no es consciente por no ser representado, puede volverse consciente por ser representable, como por ejemplo ocurre con los recuerdos de infancia. El inconsciente continúa designando tan sólo la virtualidad de lo que, en su actualidad, sería consciente, representación. El inconsciente no se opone a la representación, sino que, por el contrario, la designa como ley de todo lo que es, como su fenomenalidad imprescriptible. Pero resulta que, bajo esta ley y dentro de semejante concepción de la fenomenalidad del sujeto, casi todo lo que es, le escapa al sujeto y a esta fenomenalidad, es «inconsciente».

Hay una concepción de la terapéutica psicoanalítica que se funda en esta metafísica de la representación: se trata de *tomar conciencia,* de traer a la actualidad de la representación un no consciente que le es secretamente homogéneo y que, por esta razón, puede transformarse en ella, un inconsciente constituido por «representaciones inconscientes», es decir, aún no representadas que –ontológicamente cuando no existencialmente–, no quieren más que serlo. El pensamiento clásico esperó con su más cordial enhorabuena la llegada del psicoanálisis.

Muy distinto es el sujeto que se nos aparece, cuando comprendemos que no sólo permanece irrepresentado, sino que, además, es irrepresentable, y que su ser originario no es la representación, sino su anti-esencia. Con este sujeto, ya entrevisto por Descartes, viene a toparse Freud cuando encuentra un inconsciente que ya no es provisorio, que ya no es una fase de la historia de la representación susceptible de acabar en ella, en la actualización de su plena esencia. La historia de nuestras representaciones remite a una fuerza que justamente les permite

actualizarse o se lo prohíbe. Pero esta fuerza es irreductible a una representación. Ella se ciñe a sí misma en una inmediación tan radical, y en esta inmediación se sume en sí de modo tal, que ya no hay lugar para alguna Diferencia o alguna distanciación merced a la cual se pueda percibir, re-presentar, ser consciente de sí misma, bajo el modo de la representación.

Es entonces, en este decisivo alejamiento respecto de la metafísica de la representación, en el preciso instante en que descubre la dimensión más originaria del ser –la fuerza irrepresentada e irrepresentable que secretamente gobierna toda representación–, que Freud vuelve a sucumbir a las presuposiciones de esta metafísica. Pues la manifestación, la experiencia pura, la conciencia pura, sigue siendo identificada con la representación, y continúa definiéndose por ella, de modo que lo que le escape, le escapará a cualquier conciencia posible, es en sí inconsciente.

Así, el sujeto es reconducido a su ser verdadero, al ser que significa aparecer, pues, como decía Nietzsche, «¿qué puedo decir de un ser, que no consista en enunciar los atributos de su apariencia?»[8] , sólo para verse inmediatamente despojado de su propio ser y de lo que en general podría conferirle algún sentido a su concepto. Pues el sujeto no es sino esto: lo que haciendo que aparezca el aparecer, hace al mismo tiempo ser a todo lo que es.

El objeto de la crítica del sujeto no es la promoción de su retorno, como si se tratara del retorno de una realidad ya pasada que, cansada del olvido, aspira a desempeñar nuevamente su papel en la escena filosófica. Lo que esta crítica nos mostró, es precisamente que el ser del sujeto nunca fue reconocido; no anuncia pues, su «retorno», sino, su primera venida.

Pero entonces una pregunta se torna inevitable: ¿acaso Descartes no había percibido ya el ser del sujeto –entreapercibido, habíamos dicho– en su peculiaridad, como la anti-esencia de la representación? ¿Cómo explicar que toda (o casi toda) la filosofía que le siguió, con Heidegger en último lugar, se haya equivocado tan groseramente con el *cogito*? ¿No será que esta equivocación se produjo en el mismo Descartes por una suerte de azar desafortunado, o tal vez por razones de esencia?

La filosofía es un enfoque de la realidad que habitualmente se toma por la realidad, confundiendo el proceso del pensamiento con el de la realidad. En lo que se suele llamar el *cogito,* debemos reconocer el proceso del pensamiento desarrollado en las dos primeras *Meditaciones* bajo la forma de una serie de implicaciones y proposiciones con forma de texto y concluyendo en una evi-

[8] *Le Gai Savoir*, en *Oeuvres Philosophiques Complètes*, Gallimard, París,1971, p. 79

dencia, a saber: que si pienso, es necesario que sea. El *cogito* pasa entonces por una evidencia, es decir, por la forma acabada de la representación. Pienso, quiere decir pienso que, pienso que pienso, me represento que pienso, me represento que me represento, etc.

En tanto que evidencia, el *cogito* designa entonces la primera verdad, y el prototipo de toda verdad. Al adentrarse desde antes del final de la *Segunda Meditación* en un género de problemática que apunta a fundar el conocimiento, y a través suyo, la ciencia, y al hacerlo sin subrayar la ruptura con lo que lo precede, Descartes se hace en parte responsable de los malentendidos que se anuncian. De ahí el vago malestar que aqueja a esta teoría trascendental del conocimiento que habrá de regir el pensamiento moderno: ¿Cómo el *cogito,* proveniente de la crítica radical de todo tipo de evidencia, puede ser él mismo una evidencia, y, lo que es más, una evidencia «cierta», y a tal punto, que todo descanse sobre ella? El último recurso que queda es considerar el *cogito* como un texto, y someterlo a algún tipo de análisis lógico o histórico, a fin de descubrir sus fallas, sus presuposiciones inconscientes, o a apreciar sus dificultades.

Si lo consideramos ahora como designando la realidad, y ya no su manera de verla o de conocerla, el *cogito* no tiene nada que ver con un proceso de pensamiento, ni tampoco con el pensamiento mismo, y aún menos con el texto de las *Meditaciones. Cogito* significa muchas cosas, salvo yo pienso. *Cogito* designa, en todo lo que aparece, o más bien, en el aparecer puro (que Descartes llama pensamiento), lo que se aparece inmediatamente a sí mismo. *Subjetividad* es la inmediación patética del aparecer, en tanto que auto-aparecer, de manera que en ese abrazo patético del aparecer en su aparecerse original, ningún aparecer –como el aparecer extático del mundo– aparecerá jamás. Así, por ejemplo, puedo ver todo lo que veo, sólo en la medida en que me lo re-presento sobre el fondo del ek-stasis del Mundo. Pero esta apertura extática no habría de aparecer, si no se auto-afectase en el propio movimiento de su éxtasis. Esta auto-afección del ek-stasis es sustancialmente diferente de su afección por el mundo: la segunda consiste en la Diferencia que la primera excluye. *Sentimus nos videre,* dice Descartes contra la duda hiperbólica. Pero, habiendo considerado que el ver es dudoso, esto se entiende únicamente si no existe ningún ver en el sentir originario por el que el ver se siente viendo. El ver no es, no aparece, sino a condición de un no ver.

Frente a la fenomenalidad efectivizada de ese no-ver, Descartes retrocede. Mientras que siempre –en la pasión, en la sensación, en el ver mismo–, Des-

cartes se refiere a la afectividad como inmediación, como esencia originaria de la subjetividad, la interpretará, por el contrario, como un disturbio que le es ocasionado por una causa ajena. ¿Por qué? Porque el pensamiento es la luz, la luz de la representación, la luz del mundo, la luz donde brillan las cosas y sus figuras geométricas, la luz griega. Desde su comienzo, desde su acta de nacimiento, la abortada filosofía del sujeto lleva inscrita la tara que todas las críticas del sujeto irían a desarrollar y llevar a su punto extremo: el objetivismo absoluto, ya sea el ingenuo objetivismo de las ciencias y, en particular, el de las ciencias humanas, o el ek-stasis del ser, que sin que lo sepan, les sirve de fundamento.

Esta es en todo caso la enseñanza que aporta la crítica del sujeto, en tanto que simple reiteración de lo que ella misma critica. A partir del momento en que esta reiteración se percibe y comprende, la filosofía del sujeto se torna posible. La filosofía del sujeto no debe avergonzarse de su pasado, aún menos volverse nostálgicamente hacia él: ella no tiene un pasado. Su trabajo y sus tareas los encuentra en ella misma y los tiene todavía por delante.

VIDA Y PRAXIS

La evolución del concepto de lucha de clases en el pensamiento de Marx

La primera tentativa de elaboración temática del concepto de clase se produce, en Marx, como extensión inmediata de la crítica de la religión, tal como puede verse en los textos del 44 y, en particular, en la introducción de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Tras haber comprendido la religión, en la vía de Feuerbach, como el universo de la ilusión y de la irrealidad, como el complemento imaginario del mundo real, la crítica de la religión posee la significación de reconducirnos a éste, es decir, a la realidad, que no es sino la sociedad. El análisis de la sociedad nos sitúa ante sus constituyentes reales: las clases o, más bien, una de ellas, el proletariado.

El filósofo que se interese en esta transición de la crítica de la religión al mundo real de la sociedad y de sus clases, no dejará de sorprenderse. En efecto, ocurre que, según las palabras del mismo Marx, lo que se toma en cuenta no es el mundo real social, sino, por el contrario, su expresión teórica; no «el original» sino una «copia»;[9] y esto, por tratarse de Alemania, caracterizada en el plano social por su arcaísmo, mientras que sólo se mantiene al mismo nivel que los otros pueblos –el nivel del presente– en virtud del radicalismo de su filosofía; radicalismo que se expresa, precisamente, a través de la crítica de la religión. Por consiguiente, al ir de la crítica de la religión a la sociedad alemana de principios del siglo XIX, se va en realidad de la crítica de la religión a la filosofía alemana de la crítica de la religión.

Marx se evade de este círculo porque la teoría alemana –lo único que en Alemania es revolucionario– debe volverse el principio de transformación de la sociedad alemana. La crítica de la religión es la pregunta alemana a la que debe responder la realidad alemana; es la teoría a la luz de la cual la sociedad –de hecho el proletariado– debe ser construido a priori. Sólo entonces, la práctica alemana resultará adecuada a la teoría, la realidad podrá aunarse con el pensamiento, y el proletariado y la filosofía se identificarán.

[9] *Oeuvres philosophiques*, traducción al francés J. Molitor, edición de Alfred Costes, Tomo 1, p. 85.

Dicho de otro modo, la estructura que posee la crítica de la religión ya es portadora de lo que será la estructura del proletariado, como algo que le es prescrito a priori.

La estructura de la crítica de la religión es la estructura de la dialéctica. La religión es una alienación, el devenir otro, la objetivación en Dios de la esencia del hombre. La crítica de la religión –la teoría alemana– es la supresión de esta alienación, el retorno a sí de la esencia del hombre.

En tanto se apoya sobre el esquema de la alienación y la supresión de la alienación, la crítica feuerbachiana de la religión no sólo representa una formulación empobrecida de los grandes temas de la metafísica alemana, sino que también está sobredeterminada por ellos y, sin saberlo, los reproduce. Por consiguiente, el concepto mismo de dialéctica debiera ser aquí objeto de una elucidación radical. Esta elucidación habría de revelar su cuádruple origen: 1) en la alquimia medieval que considera el ente a través del movimiento interno de su transformación en otro ente; 2) en la teosofía de Jacob Boehme, que genialmente interpreta el devenir- otro del ente, no como el de otro ente, sino como el de su ser, como la venida del ente a la condición de la alteridad y de la objetividad, es decir, como su llegada a la condición fenomenal de la presencia. La dialéctica recibe ya entonces la significación ontológica que habrá de tener con Hegel: no designa sino la estructura de la fenomenalidad y el movimiento por el cual la conciencia del objeto deviene conciencia de sí; 3) en las concepciones cristianas que se organizan alrededor del fenómeno central de la fe, a saber, la encarnación y crucifixión de Cristo. Estas concepciones pueden formularse del siguiente modo: ¿cómo puede Dios alienarse en la condición de hombre, vaciándose para ello de su sustancia divina y llevando esta alienación a su punto más extremado, hasta asumir la muerte, y la muerte ignominiosa reservada a los condenados a muerte, a los esclavos? Observemos que, como lo han mostrado Cottier y De Negri, esta formulación puede encontrarse en Lutero, a través de quien se transmite a todo el pensamiento alemán; 4) por último, el concepto de dialéctica se origina en la vida fenomenológica, en la dicotomía de su afectividad fundamental, en el paso incesante de sus tonalidades de una a otra, del sufrimiento al goce. Si observamos las tesis de Lutero, en particular, aquella que será retomada por Kierkegaard, según la cual la desesperanza conduce a la salvación, podemos darnos cuenta de que las concepciones religiosas a las que aludimos no hacen más que expresar la esencia de la vida.

En la Introducción de la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, el proletariado es precisamente aquella clase que alcanza el punto extremo de la alienación y del sufrimiento, del sacrificio y de la negación de sí, y que –cito a Marx– «lleva a cabo la pérdida completa del hombre a fin de poder reconquistarse a sí misma por el renuevo completo del hombre».[10] El proletariado es el Cristo.

Dos preguntas se imponen: en primer lugar, ¿es posible la coherencia de los elementos que juntos componen el esquema de la dialéctica, sus elementos alquímicos, teosóficos, filosóficos, religiosos; o dicho de otro modo, ónticos, ontológicos y existenciales? A decir verdad, cada uno de los elementos que entran en ese esquema tiene sentido, pero sólo si se lo refiere a su lugar de nacimiento, a la dimensión del ser o de la existencia de la cual él es el pensamiento. Por este motivo somos conducidos a nuestra segunda pregunta: ¿qué puede significar la transposición, la metábasis de estos elementos del campo para el que han sido concebidos, a un campo completamente diferente y con el que no tienen nada que ver? ¿Qué relación puede haber entre estas elaboraciones teóricas, provenientes de diferentes situaciones y problemas, y la realidad del presente alemán de 1844?

Ninguna. Por eso es que resulta bastante cómico ver a Marx preocupándose por buscar en esa sociedad alemana una clase susceptible de responder a las grandes exigencias del esquema dialéctico, una clase capaz de perderse en una alienación radical para realizar una liberación radical, y de hecho sólo encontrar –cito nuevamente– «apenas un egoísmo modesto», «una mediocridad estrecha y obtusa»,[11] en pocas palabras, unas clases que se preocupan por sus pequeños asuntos y no por aquella revolución total que ronda en las cabezas de ciertos teóricos radicales de la izquierda hegeliana. A tal punto, que estas clases revelan ser incluso incapaces de realizar una simple revolución política. Lo afirma el análisis mismo de Marx: la construcción a priori del proletariado no corresponde a nada en la realidad.

Y no corresponderá nunca a nada, pues, si el movimiento de la historia, el desarrollo del proletariado industrial en el siglo XIX, pareció por un momento ajustarse al esquema dialéctico, esta conformidad no habrá sido más que un fruto del azar, y el azar –quiero decir el desarrollo propio de la realidad en su indiferencia a las construcciones de la filosofía alemana– no tardaría en demostrarlo, como se puede ver en los grandes países industrializados del siglo XX.

[10] *Ibíd.*, I, 106.
[11] *Ibíd.*, I, p. 103.

Cuando se comprende que, por ejemplo, la tesis de la pauperización progresiva del proletariado sólo es la transposición de una metafísica de la negatividad, resulta imposible dejar de pensar en tantas disertaciones supuestamente sociológicas, históricas y obviamente «científicas» que hubieran podido ser evitadas con provecho.

El proletariado de 1844 no designa, pues, la realidad efectiva de una clase social determinada, sino, en definitiva, la estructura del ser: lo prueba el hecho de que su estructura, el ritmo de su temporalidad y su modo de desarrollo no son sólo los suyos, sino también los de la sociedad en su conjunto y de la historia. Entonces, se descubre ante nosotros esta última prescripción incluida en el concepto de dialéctica: una realidad no puede realizar*se* alienándo*se*, más que a condición de ser sustancial y ontológicamente una realidad, de tal manera que el proceso dialéctico es igualmente el proceso de lo Universal y su modo de realización. Es por ello que –dicho sea de paso–, si otra clase se presentase en la sociedad frente al proletariado para impedirle su marcha, esa dimensión de alteridad y adversidad procedería secretamente de él, y no sería más que su obstáculo, el contrario requerido para llegar –sólo gracias a esta aniquilación del negativo y por ella– a la plena realización de sí. A título de ejemplo, citemos esta sentencia de la introducción de 1844: «Para que una clase sea la clase de la emancipación por excelencia, es necesario que, inversamente, otra clase sea abiertamente la clase de la esclavitud».[12]

Estas interpretaciones románticas y mesiánicas –aberrantes en todo caso, pues se apoyan en la metábasis y resultan de ella– serán rechazadas por Marx entre fines de 1844 y la primavera de 1845. No es que su pensamiento haya cambiado bruscamente; al contrario, no hace más que continuar su progreso interno obedeciendo una teleología que lo anima desde el comienzo. Lo que define a esta teleología es la realidad; y si por un momento Marx creyó encontrar en Hegel, y luego en Feuerbach, una correcta aproximación de la realidad y se apropió, sobre todo en el 44, de sus problemáticas y conceptos, los iría a desechar poco tiempo después, al comprender que una ontología de lo Universal o de su sustituto feuerbachiano –el Género Humano– y su proceso de auto-realización bajo la forma de auto-objetivación en la Sociedad y en la Historia, lejos de constituir la esencia de la realidad, la deja escapar por principio. Y ello porque la realidad, al residir en la vida, en la praxis subjetiva del individuo, elude toda forma de universalidad objetiva, ya sea que ésta se realice en el pensamiento o en la intuición.

[12] *Ibíd.*, I p.102

Ahora bien, junto con una ontología de tipo hegeliano, vacila también el conjunto de totalidades trascendentes que se apoyan sobre ella; a saber: la historia, la sociedad, su estructuración dialéctica idéntica al proceso de objetivación, y sus diferenciaciones internas, por ejemplo, las clases. Estos conceptos ya no pueden cumplir la función de principios explicativos y, en esta medida, serán eliminados del pensamiento de Marx.

La crítica del concepto de sociedad es radical. Toma como blanco a Proudhon, quien reprochaba a los economistas el no haber comprendido la sociedad como una realidad sui generis, como una realidad general y como tal, como un «ser colectivo» con leyes y estructuras específicas y, en consecuencia, diferentes de las determinaciones y leyes individuales. Marx responde a estas tesis, que desde entonces han hecho fortuna, con términos que bien valen una cita: «Nos parece adecuado oponerle el pasaje siguiente de un economista norteamericano que reprocha a los otros economistas exactamente lo contrario: la entidad moral (*the moral entity*), el ser gramatical (*the gramatical being*) llamado sociedad ha sido investido de atribuciones que únicamente tienen existencia real en la imaginación de aquellos que de una palabra hacen una cosa».[13]

La sociedad , pues, será sólo una palabra, siempre que se pretenda ver en ella una realidad distinta de la de los individuos que la componen y que, según Marx, constituyen su ser efectivo. Plantear una realidad social, específica y general, más allá de los individuos, significa hipostasiarla, o «tratar a la sociedad como a una persona»; «sociedad –continúa Marx–, que no es en absoluto la sociedad de las personas, pues posee sus leyes particulares que no tienen nada en común con las personas de las que se compone la sociedad, y por añadidura tiene su "inteligencia propia", que no es la inteligencia del común de los hombres, sino una inteligencia que desconoce lo que es el sentido común»,[14] de modo que –concluye Marx–, «la vida de esta sociedad sigue ciertas leyes que se oponen a las que hacen actuar al hombre como individuo».[15]

Esta crítica radical dirigida contra Proudhon en el 47 no es accidental, sino prescripta por la filosofía de la praxis y prolonga la crítica del 45 contra Stirner, a quien Marx reprochaba precisamente el transformar «mediante unas comillas» a todos los individuos «en una persona, la sociedad como persona, como sujeto». [16]

[13] Bibliothéque de la Pléiade, I, p. 62.
[14] *Ibíd.*
[15] *Ibíd.*, p. 63
[16] Costes, *op. cit.*, VII, pp. 200-201; Ideologie Allemande, Ed. Sociales, p. 232.

La crítica es tanto más notable cuanto que cuestiona el supuesto individualismo de Stirner, quien en realidad, está operando la hipóstasis de la sociedad del mismo modo que el materialismo al que cree oponerse, y que como éste, es llevado a instituir la oposición ingenua por excelencia, la oposición del individuo y la sociedad. Poco importa entonces que se intente resolver esta relación conflictiva en favor de una parte o de la otra. La determinación del individuo por la sociedad que viene a reemplazar la relación quijotesca de Stirner (éste pretendía rechazar la santa sociedad), también presupone la exterioridad recíproca entre ambos términos y la trascendencia de la sociedad que Marx rechaza, puesto que recusa la existencia de esta última como realidad unitaria, como término posible de una relación. No es porque la sociedad es depravada que los individuos lo son. No es porque ella está determinada de cierta manera que sus individuos también lo están. Por el contrario, los individuos componen un determinado tipo de sociedad porque viven, trabajan y coheren de tal o de tal otra manera. Una relación entre la sociedad–que no existe– y el individuo, es imposible por principio. Sólo puede ser tematizada la relación de los individuos entre sí.

La crítica de la Historia, expresión de la misma transformación en el pensamiento de Marx, no es menos radical.

En 1844 Marx afirmaba: «La historia no hace nada a medias». Algunos meses más tarde escribiría: «La historia no hace nada». La Historia no constituye ninguna barrera para darse luego el gusto de derribarla; tampoco practica la ironía ni anda con rodeos; no atraviesa múltiples fases para llevar una vieja forma social hasta su última morada, ni agota el ser de lo posible para depositarlo finalmente como un envoltorio vacío sobre el trayecto que había seguido; no hace justicia ni es un tribunal; no crea tragedias ni comedias, ni algún teatro donde la verdad pueda ser representada; no prueba nada, y tampoco lleva a cabo la realización del género humano o la de la fenomenología del espíritu. Y no hace nada de esto, por el simple hecho de que la Historia no existe, pues no es –cito a Marx– «una persona aparte, un sujeto metafísico cuyos individuos reales son sólo los simples sostenes».[17]

La realidad de la historia reside fuera de ella, fuera de lo que nos representamos bajo su concepto, cierto proceso unitario en cuyo seno se objetiva todo lo que se produce. La realidad de la historia reside en aquello que Marx llama sus presuposiciones, que son, y no se cansa de repetirlo: «la existencia de individuos humanos vivientes... los hombres... los individuos reales».[18]

[17] *La Sainte Famille*, Costes, op. cit., II, p. 140; Ed. Sociales, p. 101.
[18] Costes, VI, p. 154; Ed. Sociales, p. 45

Los individuos vivientes no constituyen sólo la realidad empírica de la historia, su contenido efectivo, el conjunto de hechos históricos cuyas secuencias, estructuras y leyes bastaría entonces describir. Por el contrario, ellos definen ante todo la condición a priori de posibilidad de la historia, su condición trascendental –Marx anota «una condición fundamental de toda historia»"[19]–, no una simple facticidad, es decir, una simple realidad histórica, sino lo que ante todo hace que la historia se produzca, su acto proto-fundador. El carácter proto-fundador de la vida fenomenológica individual reside en su propia esencia, en la repetición de sus determinaciones fundamentales, en la indefinida reiteración del deseo, de la necesidad y del trabajo. Y esta reiteración, en tanto que condición siempre presente, presente en cada punto de la historia, en cada individuo, es lo que hace que la historia se produzca, se produzca necesariamente –y ahora podemos decirlo– como una historia de la producción y del consumo. Es en ese sentido que –como lo afirma Marx a menudo– «los hombres hacen la historia»; no por elegir en un momento dado un régimen republicano en lugar de una monarquía, sino porque, por su condición de hombres, algo como la historia existe.

Así como el fundamento de la historia no es histórico, a saber: una realidad situada en la historia y transportada por ella, sino que es lo simple y lo permanente constantemente presente en ella y determinándola, tampoco es histórico el pensamiento que piensa este fundamento; no es una realidad cultural que aparece y desaparece, tributaria de un determinado estado de cosas. Si llamamos materialismo histórico a la teoría apriórica de las condiciones a priori de la historia, resulta evidente que éste no tiene nada que ver con una ideología, y también que toda problematización del pensamiento de Marx como historicismo o relativismo es un disparate.

Por estas mismas razones, el materialismo histórico tampoco tiene nada que ver con la dialéctica, con la «lucha de clases», pues, ni las clases ni su oposición, forman parte de las condiciones que hacen a priori que la historia sea posible y necesaria. Una proposición como «la historia es la historia de la lucha de clases» enuncia una simple facticidad, tiene sólo un valor asertórico, y ni siquiera es exacta en ese plano de la contingencia histórica. En todo caso, es ajena a la dimensión de apodicticidad de principio en que se mueve la teoría de la historia. No es difícil determinar en dónde se origina esta doble ilusión que hizo que se incluyera el concepto de lucha de clases en el materialismo histórico, y que pretendió emplearlo para una definición de la historia: en una ontología de

[19] *Ibíd.*, p. 165; Ed. Sociales.

lo Universal que sostiene que el ser es una totalidad preexistente a sus partes, y que, por otra parte, concibe su estructura interna como oposición visible, por ejemplo, en el proceso de su auto-realización bajo la forma de una auto-objetivación. En Marx, la oposición, la contradicción, nunca es un comienzo, pues ella no es una estructura ontológica ni, en consecuencia, un principio de explicación, sino un hecho contingente.

La crítica del concepto de clase no es, en consecuencia, menos virulenta que las críticas de los conceptos de historia y sociedad, e interviene en la problemática de Marx en el mismo momento que aquéllas, el de la emergencia de la praxis.

Una nota marginal del manuscrito de la Ideología Alemana dice: «Preexistencia de la clase en los filósofos». El contexto nos muestra que se trata de los neo-hegelianos, aquellos que pretenden contener la existencia efectiva en una totalidad objetiva trascendente al individuo, ya sea el Estado hegeliano o la clase. Lo muestra la continuación de ese pasaje: «La afirmación que frecuentemente encontramos en St. Max, según la cual todo lo que cada uno es lo es por el Estado, es en el fondo la misma que hace del burgués un ejemplar de la burguesía, afirmación que presupone que la clase de los burgueses ya existía antes que los individuos que la componen».[20] Entre la clase y el individuo, el problema no es el de una prelación en el orden temporal, sino en el orden ontológico, y la respuesta de Marx escapa a todo equívoco. La realidad está definida por la praxis individual, por las determinaciones concretas y efectivas de la vida fenomenológica, y la realidad de una clase no puede ser sino la de estas determinaciones fenomenológicas en tanto se hallan en un gran número de individuos que viven y actúan de manera semejante. Cito aquí a Marx: «En la clase burguesa, como en cualquier otra clase, las condiciones personales simplemente se han vuelto condiciones comunes y generales».[21] Así se afirma la tesis de una genealogía de las clases, que ya no les asigna a éstas dentro de la problemática de Marx el lugar de un principio explicativo, sino el de una realidad por explicar.

Las determinaciones fenomenológicas individuales que constituyen la realidad de las determinaciones sociales, no cambian de naturaleza, no escapan a la esfera de inmanencia radical de la vida por el hecho de volverse comunes a muchos, generales. Pero es posible representárselas, y entonces, aparecen ante la conciencia como caracteres objetivos e ideales cuya comprensión y extensión

[20] Costes, op. cit., VI, p. 223; Ed. Sociales, p. 92.
[21] *Ibíd.*, VIII, p. 211; Ed. Sociales, p. 394.

definen las determinaciones de una clase. Marx escribe: «Las relaciones sociales y personales debían presentarse bajo la forma de condiciones ideales y de relaciones necesarias, puesto que estaban expresadas en el pensamiento».[22]

Así nace la ilusión objetivista, según la cual las condiciones sociales son condiciones «objetivas» y, en última instancia, estructuras que se proponen, por un lado, como los principios reguladores de todas las singularidades empíricas, las que su vez, son reducidas a la condición de «elementos» o «soportes» y, por el otro, como los únicos temas de investigación teórica, como los «objetos» de la ciencia.

Marx también denunció esta ilusión: «La manera llamada "objetiva" de escribir la historia, ha consistido precisamente en concebir las condiciones históricas como separadas de la actividad. Carácter reaccionario».

Si una clase no es más que la suma de determinaciones fenomenológicas de los múltiples individuos que la componen, en tanto que éstas son similares, ¿es posible su existencia en ausencia de toda mediación general, en ausencia de todo principio unificador o de toda ideología objetiva? El análisis de la clase campesina francesa de mediados del siglo XIX –que cumple aquí la función de un análisis eidético– lo afirma.

Naturalmente, innumerables interrogantes se plantean a propósito de esta genealogía práctica de las clases reales; el de la toma de conciencia por ellas mismas; el de la pasividad de las determinaciones que las constituyen; el de su origen en el fenómeno central de la división del trabajo, cuyo carácter subjetivo Marx afirma, y, por último, el de la distinción que mantiene entre las determinaciones de clase y las determinaciones personales, problemas que no pueden ser abordados en el marco de esta presentación. Por otra parte, no debíamos hablar aquí de las clases, sino de su relación, de su lucha.

En la obra económica, la cuestión de la lucha de clases se plantea de un modo totalmente nuevo. No es que se abandone el fundamento que la filosofía de la praxis asignó a las clases en la Ideología Alemana: por el contrario, en lo sucesivo va a constituir una premisa respecto del conjunto de la problemática.

Notemos ante todo la continuidad que parece establecerse entre los escritos del 44 y los grandes textos económicos a propósito de la lucha de clases; esta continuidad se traduce en el mantenimiento de una bipolarización que afecta a la totalidad de la sociedad, y la escinde en dos clases en las que se funden todas las otras. De este modo, se opera una suerte de simplificación y esquematización de los fenómenos y problemas, al mismo tiempo que una concentración

[22] *Ibíd.*, VII, p. 164; Ed. Sociales, p. 210.

de la lucha en algo como un enfrentamiento titánico capaz de hacer revivir los fantasmas del 44. Ésta es la razón por la cual la dialéctica pareciera triunfar nuevamente y, más aún, revestir una significación incontestable en la medida en que los dos términos que quedan en presencia se muestran unidos por una conexión necesaria e interna, en virtud de la cual, cada uno remite al otro y encuentra en la existencia del otro la condición de su propia existencia. Es entonces cuando, más que nunca, «cada cosa parece estar encinta de su contrario», como lo declara Marx en un discurso pronunciado en Londres el 14 de abril de 1856 en la fiesta del Diario del Pueblo.

La lectura de Marx resulta difícil porque exige superar ciertas analogías engañosas y comprender que, bajo la persistencia de sistemas conceptuales erráticos y de la retórica hegeliana, se mueven intuiciones radicalmente diferentes que actúan desde el manuscrito del 42-43 haciendo que, cuando determinan el análisis, toda significación se transforme.

Y ante todo, en lo que hace a nuestro problema, las dos clases, en las que ahora se resume y se desarrolla el juego de la realidad, se transforman radicalmente; ya no son clases sociales, clases en el sentido ordinario de la palabra. O más bien, sólo una de ellas podrá aún ser subsumida bajo ese concepto, mientras que la otra va a designar, en adelante, una realidad radicalmente diferente que habrá de constituir, precisamente, el nuevo tema de la problemática, a saber, la realidad económica.

En las obras de madurez, la lucha de clases, es decir, la relación de la burguesía y el proletariado, se ha transformado en la relación del capital y el trabajo. Cito a Marx: «la burguesía, dicho de otro modo, el capital»[23]. La identificación de la relación entre las clases con la relación entre el capital y el trabajo es objeto de una afirmación explícita: «Pero, ¿qué es el aumento del capital productivo, sino la mayor dominación de la burguesía sobre la clase trabajadora?»[24] Así, la elucidación radical del concepto de lucha de clases presupone que se descubra la relación entre capital y trabajo o, mejor dicho, se identifica con ella, se identifica con el análisis económico en su conjunto. Lo que muestra la envergadura de la tarea.

Por lo tanto, debemos aquí ir a lo esencial, y recordar que el análisis económico de Marx no es un análisis económico, es decir, un análisis que se limite al plano de la realidad económica y se mueva en su esfera, elaborando sus conceptos y leyes específicas. Más bien consiste en una doble disociación

[23] Le Manifeste Comuniste, Pléiade, op. cit., I, p. 168.
[24] Travail Salarie et Capital, Pléiade, op. cit., p. 215.

efectuada en la realidad, por un lado, entre la realidad económica *stricto sensu*, a saber: el valor de cambio, y la realidad efectiva que en sí no es nada económico y que es indiferente al valor, siéndole a la vez previa y heterogénea. Por otro lado, dentro de la realidad efectiva, Marx establece un corte no menos decisivo entre la realidad subjetiva de la praxis (la actividad individual concreta, la realidad «personal», como Marx escribe a menudo) y, oponiéndose a ella, la realidad «material», la naturaleza a la que co-pertenecen materias e instrumentos de trabajo. Una vez establecida esta doble diferenciación, la tesis de Marx también es doble y debe enunciarse del modo siguiente: en primer lugar, la realidad económica carece por sí misma de realidad, es decir, de autonomía; se apoya, por el contrario, sobre la realidad efectiva y está completamente determinada por ella. Dicho de otro modo, la realidad, que en sí misma no es económica, determina a la realidad económica en un sentido radical; ante todo, en que es ella quien la produce. Si consideramos entonces el conjunto de fenómenos económicos, sus propiedades, sus modificaciones y las regulaciones según las cuales éstas se producen, podemos decir a priori: ninguno de estos fenómenos económicos, ninguna de estas modalidades, ninguna de estas leyes, se explica económicamente o es un fenómeno, una modalidad o una ley económica de otro modo que en apariencia, ideológicamente. La ciencia que delimita un campo específico de lo económico, tematizándolo y teorizándolo como tal, como un sistema autosuficiente de realidad y de inteligibilidad, como una estructura, es la economía política. Se entiende entonces que el pensamiento de Marx no pudiera constituir sino una «crítica de la economía política», expresión que es el título o subtítulo de sus principales obras. Como ejemplo de teoría que se limita a las propiedades económicas y a su morfología específica, como ejemplo de ideología, es decir, de teoría económica, podemos citar la diferencia entre capital fijo y capital circulante, exacta desde un punto de vista morfológico, pero cuyo poder explicativo es nulo.

En segundo lugar, en la realidad que determina al conjunto de fenómenos económicos se debe reconocer –y ésta es la segunda tesis de Marx– que estos fenómenos, sus propiedades y sus leyes están exclusivamente determinados por el elemento subjetivo, y ello se debe a que sólo este elemento crea la realidad económica, al ser el trabajo real, el trabajo viviente y subjetivo lo único que produzca valor. De este modo, el valor, la valoración, el capital, se explicarán exclusivamente por la actividad individual del trabajador; para poner en evidencia esta teoría radical, Marx no duda en afirmar que la producción de valor en el proceso económico sólo puede comprenderse si en el proceso real que le corresponde y lo funda, se ponen entre paréntesis todos los elementos objetivos

–instrumentos de trabajo y materias primas– para así tener en cuenta únicamente el elemento subjetivo. Dado que el valor producido y, por lo tanto, el capital, sólo dependen de la masa de trabajo viviente puesta en actividad, cabe y es menester, si se desea liberar esta verdad esencial, suponer la existencia de un proceso de producción real que se desarrolle sin instrumentos ni materias primas; es decir, se debe imaginar en el plano económico que es su calco, un proceso de producción en que el capital constante sea igual a cero. Esto se debe a que en el proceso de producción, el valor obtenido es absolutamente indiferente al capital constante empleado, y depende únicamente del capital variable. He aquí por qué la distinción entre capital constante y capital variable reemplaza en la problemática de Marx la distinción entre capital fijo y capital circulante de la escuela inglesa. Sin embargo, no se debe pensar que el capital variable es el que produce valor o, como lo indica su concepto y es habitual escuchar, que es un valor que varía, pues justamente, ésta es la incapacidad propia a todas las determinaciones económicas; ningún valor es susceptible de variar, y el concepto de capital variable es un irracional. Como el mismo Marx lo escribe, este concepto sólo interviene en tanto que índice de la fuerza de trabajo viviente puesta en acción, y ésta es, digámoslo una vez más, la única en producir valor, valorización y capital.

Cuando la relación entre capital y trabajo –burguesía y proletariado– se piensa a la luz de las presuposiciones fundamentales que acabamos de recordar, se define de modo riguroso. El capital pertenece a la dimensión ontológica irreal de lo económico; el trabajo, en tanto es praxis viviente, define la realidad. El capital es un valor de cambio, el trabajo un valor de uso. Mejor dicho: dentro de la totalidad de valores de uso que componen lo real, el trabajo es aquel que produce y mantiene en el ser a todos los otros, el elemento subjetivo, sin el cual, el todo de la objetividad –las materias e instrumentos de trabajo– se desvanecería en la nada. Por eso Marx anota en una de sus proposiciones más esenciales: «el trabajo se opone al capital no como un valor de uso, sino como el valor de uso en general».[25]

La disimetría radical que se establece en el orden ontológico entre capital y trabajo, como disimetría entre la irrealidad y la realidad, es lo que explica por qué la relación que se establece entre ellos no es un intercambio. Y no lo es, no porque éste fuera desigual o estuviera falseado. Marx muestra que la condición del intercambio y, por lo tanto, de la economía mercantil, es justamente

[25] *Fondements de la critique de l'économie politique*, trad. R. Dangeville, Anthropos, París, 1968,1, p. 242.

la estricta igualdad de los términos intercambiados. Pero la igualdad de los términos supone su homogeneidad. El intercambio es intercambio de valores de cambio. Lo que se rompe, pues, frente a la heterogeneidad de un valor de cambio y de un valor de uso, es el concepto mismo de intercambio, pues tal es la relación que existe entre el capital y el trabajo. Y si en los cálculos del Capital se establecen ciertas igualdades y desigualdades cuantitativas alrededor de esta relación, es por la sola razón de que el valor de uso en cuestión, el valor de uso de la fuerza de trabajo, posee la propiedad de crear valor, de tal manera que, al final del proceso, será posible comparar el valor resultante de ella con un valor inicial que el capitalista cambió por el uso de trabajo viviente.

La disimetría ontológica entre capital y trabajo significa también una disimetría entre burguesía y proletariado. La burguesía es ajena a la realidad, no tiene rostro, no es nadie. Aun si se la confunde con sus bienes materiales, si se la confunde con el capital, con el capital fijo por ejemplo, con las máquinas, fábricas, terrenos y galpones, sólo es posible encontrar en ellos el mismo monstruoso anonimato. ¿Pero acaso la burguesía no está también compuesta de individuos como el proletariado? Sucede que la relación del individuo con la burguesía es una relación extrínseca, es una relación con procesos objetivos e ideales sumamente complejos que suponen el pleno desarrollo del capitalismo. Un burgués es aquel que, a cambio de cierta suma de dinero (con la cual la relación ya es extrínseca), tiene la posibilidad de obtener como resultado una suma de dinero del mismo orden, aumentada por una ganancia proporcional a esta suma y a la tasa general de ganancia, es decir, a una tasa aplicable a toda suma anticipada de dinero. Dicho de otro modo, si se considera sólo la industria, la clase capitalista aparece cuando la ganancia ha reemplazado la plusvalía correspondiente a cada empresa, cuando el precio de producción de las mercancías ya ha reemplazado su valor.

A la definición económica de la burguesía se opone la definición real de la clase obrera. La realidad de la clase obrera es la realidad misma, la praxis subjetiva de los individuos vivientes. Por eso, mientras en la clase burguesa sus elementos sólo se pueden comprender a partir de la totalidad económica que ella constituye y que –cito a Marx– «cada capital tomado a parte constituye solamente una fracción del conjunto del capital social promovida a la existencia autónoma, por decirlo de algún modo, dotada de una vida individual, del mismo modo que cada capitalista considerado aparte no es más que un elemento individual de la clase capitalista»,[26] en el plano de la realidad sucede lo contrario. En este

[26] *Le Capital,* Ed. Sociales, II, p. 2, pp. 7-8.

plano, hay que partir de sus elementos constitutivos, o sea, de cada trabajador, y decir que –cito nuevamente– «lo que es válido para la mercancía producida por una determinada empresa individual, por un determinado obrero, se aplica al producto anual de todas las ramas de la producción. Lo que es válido respecto del trabajo cotidiano de un obrero productivo individual, se aplica al trabajo anual realizado por la clase obrera productiva en su conjunto».[27] De este modo, se ve en los textos económicos de Marx que el cálculo del valor y la determinación en general del historial de un capital se hace, y sólo se puede hacer, si se tiene en cuenta el número de obreros empleados en cada proceso de producción, así como la relación existente para cada uno de ellos, entre el tiempo de trabajo y el tiempo de plus trabajo. La existencia del trabajador, la fenomenología de su vida cotidiana, constituye la presuposición y el contenido de todo el análisis de Marx.

No hay que confundir la oposición social o histórica entre burguesía y proletariado, oposición que se manifiesta, por ejemplo, en los albores del capitalismo y que, por otra parte, es su condición, con la oposición estructural ontológica entre burguesía y proletariado, tal como acabamos de describirla, como oposición entre la realidad y la irrealidad, o entre la realidad y la realidad económica. Esta confusión es tanto más fácil de hacerse cuanto que la oposición social interviene en el mismo lugar de la problemática de Marx y, aparentemente, en la misma demostración. Los textos y los hechos son conocidos. Como consecuencia de expropiaciones masivas y arbitrarias, un gran número de individuos, en particular los campesinos expulsados de sus tierras, separados de sus medios de trabajo, se presentan en el mercado desprovistos de todo, salvo de su fuerza de trabajo que deben vender para vivir. Ésta es la definición histórico-social del proletariado: una subjetividad orgánica reducida a ella misma, privada de las condiciones de su puesta en acción. Frente a ella, los poseedores de estas condiciones. A partir de este hecho, la compra de la fuerza de trabajo de los proletarios por la burguesía que va a utilizarla puede presentarse como una relación monetaria habitual, como un intercambio. Este intercambio de hecho presupone, por un lado, una fuerza de trabajo separada de las condiciones objetivas de su puesta en acción, y por el otro, la existencia de esas condiciones en manos ajenas. Marx escribe: «La relación de clase entre capitalista y asalariado... está entonces supuesta desde el instante en que ambos se encuentran».[28] Ello no obstante, es preciso recordar que esta desigualdad

[27] *Ibíd.*, pp. 30-31.
[28] *Ibíd.*, II, p. 1, p. 33.

social que corrompe el intercambio en el mismo momento en que tiene lugar, no se recubre con la desigualdad que constituye el principio y la efectividad de la producción capitalista, a saber: la existencia y actualización de un valor de uso específicamente diferente del valor de cambio y opuesto a él, aun cuando lo produce. Pues no es la relación de desigualdad social previa al intercambio la que produce valor y capital, sino, luego de ella, únicamente el uso de la fuerza de trabajo viviente.

Si proletariado y burguesía se oponen como realidad e irrealidad económica, ¿cuál es la naturaleza de la relación que los une? No es –ahora lo sabemos– una relación de intercambio. ¿Esta relación es dialéctica? Un texto de Marx, que primero sirvió para una conferencia, lo haría pensar. En Trabajo asalariado y capital, los dos términos en presencia –digamos proletariado y burguesía– parecen estar incluidos dentro de una totalidad que los domina y los determina, de tal modo que cada uno remite al otro, implica al otro, y encuentra en él la condición necesaria de su propia existencia. El trabajador jornalero cede al granjero su fuerza de trabajo por cinco groschen diarios, y éste, disponiendo de su pleno uso, produce con ella un valor de diez groschen. Habiendo gastado sus cinco groschen para poder vivir , el trabajador no puede hacer otra cosa que renovar su transacción con el granjero, quien, para duplicar el valor que posee, tiene que intercambiarlo nuevamente contra el uso de la fuerza de trabajo del jornalero, y así sucesivamente de manera indefinida. De este modo, el capital puede aumentar sólo si se intercambia por trabajo viviente, es decir, engendrando trabajo asalariado que, por su parte, debe intercambiarse por capital, a fin de adquirir los medios de subsistencia necesarios para su mantenimiento, y sólo puede realizar este intercambio aumentando al mismo tiempo el capital, reforzando así su potencia. «El capital –escribe Marx– supone entonces el trabajo asalariado, el trabajo asalariado supone el capital: el uno es la condición del otro; se crean mutuamente».[29] Y, comentando esta implicación recíproca, añade: «Se suele decir que el capital y el trabajo tienen los mismos intereses, pero esto sólo tiene un sentido: capital y trabajo son los dos términos de una misma relación».[30]

El capital es evidentemente una relación; pero, ¿qué es esta relación?; Marx lo precisa rigurosamente en otro texto: «dado que el capital es una relación y que ésta lo une esencialmente a la fuerza viviente de trabajo»[31]. ¿Pero la fuerza

---

[29] «Travail, Salaire et Capital», op. cit., I, p. 215.
[30] *Ibíd.*, p. 216.
[31] *Fondements de la critique de l'Economie Politique,* op. cit., II, p. 192.

viviente de trabajo no está acaso unida al capital a través del valor que éste le entrega bajo la forma del salario que asegura su subsistencia? Sin embargo, este valor, todo valor, proviene exclusivamente del trabajo viviente. El capital es la «tierra nutricia» del proletariado, sólo en tanto ha sido producido por este último. Entre capital y trabajo, la reciprocidad es pura apariencia. La relación del capital, del capital con el trabajo, es la de un naturado con un naturante, y entonces escapa a la dialéctica. Cuando la filosofía comprende la praxis como esencia de la realidad, y la idealidad –el valor, el capital– como esencia de la irrealidad, nos muestra la no reciprocidad entre capital y trabajo en el seno de la relación capitalista. Por eso es posible ir del trabajo viviente al capital, mientras que la operación inversa es imposible: el capital presupone la existencia del trabajador. La relación que establece el capital con el trabajo es la de la abstracción, es decir, la de una realidad que no puede subsistir de otro modo que adosada a su fundamento y mantenida en la existencia por él. El capital es un vampiro sediento de la sangre del trabajo viviente y sólo vive de él. Así se explica la extraña estructura del libro I de El Capital, y también por qué los análisis económico-teóricos del régimen capitalista se entremezclan inextricablemente con una fenomenología que no es algún vestigio humanista, sino el reconocimiento y la exploración del naturante último de todo el sistema.

La conciencia de lo esencial siempre se proyecta en el futuro bajo la forma de una representación profética. El socialismo, tal como Marx lo entendió, es la conciencia que nos dice: el día en que el capital no encuentre más la fuerza que lo produce, cuando el proceso de producción y el proceso de trabajo diverjan, el día en que habiéndose vuelto objetivas las fuerzas productivas la praxis se retire de ellas para volver a sí misma, el universo del valor desaparecerá y con él, el capitalismo.

Fenomenología de la conciencia-fenomenología de la vida

El problema del sentido de la existencia es tributario de una interpretación filosófica previa, de aquello que es, en su esencia, la existencia misma. En tanto el sentido, cualquier sentido posible en general, es constituido por una conciencia, el problema del sentido de la existencia gira en círculo vicioso si lo que se piensa bajo el rótulo de existencia es, en realidad, la conciencia.

Es verdad que la filosofía de la existencia se definió en su proyecto contra la filosofía clásica de la conciencia; sin embargo, cabría dudar de que haya llevado a término su propósito. Esto se pone en evidencia cuando observamos que la estructura ontológica original de la existencia –que aquella filosofía define como trascendencia e intencionalidad– no hace mas que retomar la estructura de la conciencia, tradicionalmente interpretada como relación con el objeto, es decir, como representación. La conciencia es la representación del ser. En esta representación, ella se da el Ser como objeto y al mismo tiempo le confiere un sentido: el de ser, el de ser un objeto para ella, es decir, el sentido de la objetividad y el de todas las determinaciones que ulteriormente vendrán a especificar esta primera significación. Puesto que así la existencia se encuentra reducida a la conciencia, es la existencia la que confiere su sentido al ser, que de este modo se ve reducido a una pura significación. Además, la existencia se determina a ella misma en la medida en que se confiere un sentido a través de la actividad que esencialmente es la suya y que consiste, precisamente, en esta donación de sentido.

Es posible edificar una fenomenología de la conciencia sobre la base de estas presuposiciones que acabamos de identificar sumariamente. De hecho, esta filosofía de la conciencia ya ha ocupado el lugar de una verdadera filosofía de la existencia, pudiendo así asegurar –aunque veladamente– la continuidad del pensamiento occidental. A esta fenomenología de la conciencia opondremos radicalmente una fenomenología de la vida que se da como fundamento explícito ciertas presuposiciones ontológicas profundamente diferentes, que podemos resumir así: la relación originaria con el Ser no es una relación extá-

tica, lo que significa que el Ser no se da primitivamente a una representación, a la conciencia, y que tampoco es una significación constituida por aquélla. El Ser, en un sentido originario, se experimenta él mismo en la inmediación de una presencia, en virtud de la cual es lo que es, no pudiendo separarse de sí, o superarse en modo alguno, así como tampoco representarse y comprenderse adecuada o inadecuadamente. Real, por consiguiente, será considerado todo aquello que lleve en sí esta estructura de inmediación. Lo Real, en consecuencia, es indiferente a cualquier representación que se pudiera hacer, e independiente de cualquier significación que se le pudiera conferir: la necesidad, el hambre, el sufrimiento, también el trabajo y la acción, todo aquello que consiste en la inmediata e insuperable experiencia interior de sí. A la inmanencia radical de esta subjetividad, que constituye la realidad, la llamaremos por su nombre, la llamaremos la vida.

Este estudio intenta, bajo la forma de un breve esbozo, motivar y hacer necesaria la superación de una fenomenología de la conciencia; toma para ello como hilo conductor la crítica dirigida por Marx contra la ideología. Y no por casualidad, pues la ideología, tal como Marx la comprende, se agota en la pretensión de definir el Ser por la conciencia, es decir, por la significación que ésta le confiere, de tal modo que la realidad aparece como dependiente de esta significación y, por tanto, de la conciencia. En Marx, la conciencia no designa la existencia inmediata del individuo, sino la manera en que éste comprende el mundo en que vive y, como consecuencia, la manera en que se comprende a sí mismo. Lejos de identificarse con esta existencia real y poder definirla, la conciencia es sólo una manera de representarla e interpretarla, de modo que una modificación de la conciencia no significa una modificación de la existencia, sino únicamente de la interpretación mediante la cual se la reconoce. Marx lo dice textualmente: «El postulado de modificar la conciencia equivale a pedir que se interprete de otro modo lo que existe, es decir, que se lo reconozca mediante otra interpretación». Por consiguiente, la «conciencia» de un individuo no es su vida, sino la manera en que se la representa, la idea que de ella se hace, la significación que le confiere: «Del mismo modo –dice el Prefacio de la *Crítica de la Economía Política*– que no se juzga a un individuo sobre la base de la idea que él se hace de sí mismo, no se juzga una época... por su conciencia».

La sustitución de la realidad de la existencia –que Marx llama *praxis*– por su representación consciente, es el momento decisivo de la ideología, el desplazamiento por el que ésta última somete la realidad a su registro, haciéndosela homogénea. En efecto, a partir del momento en que la realidad consiste en representaciones, cualquier modificación de éstas es *ipso facto* una modificación

de la realidad. A partir de ese momento, la acción del pensamiento es posible, con el significado de concernir la realidad, con una significación que precisamente no posee. La crítica de Marx contra la ideología es en esta fase doble: en primer lugar consiste en desnudar la sustitución, el desplazamiento, y mostrarlo como la mistificación por la que comienza toda ideología. En segundo lugar, consiste en mostrar que, una vez efectuada la sustitución, el efecto que de ella se espera es puramente ilusorio, puesto que una modificación de la concepción que uno se hace de la realidad no puede cambiar nada en ella.

La crítica contra Stirner desarrolla estos temas y muestra cómo, en razón de esta sustitución de la realidad por la conciencia, el cambio, por ejemplo, no es el de la vida misma del individuo, sino que se sitúa en el plano de su conciencia y afecta, por lo tanto, la relación de esta «conciencia» con su «objeto», es decir, sólo la manera en que ésta lo considera o lo comprende. Sabemos que en Hegel la conciencia puede comprender el objeto como la verdad, o, al contrario, comprenderse a sí misma como la verdad del objeto, o, finalmente, elevarse a la comprensión verdadera de la verdad, aprehendiéndola como la propia relación de la conciencia con la verdad. «En la Fenomenología, la Biblia Hegeliana, el Libro, los individuos son transformados primero en conciencia y el mundo en "objeto", por lo que la diversidad de la vida y de la historia se encuentra reducida a tres relaciones cardinales: 1. Relación de la conciencia con el objeto considerado como la verdad, o con la verdad considerada como simple objeto. 2. Relación de la conciencia considerada como la verdad, con el objeto. 3. Verdadera relación de la conciencia con la verdad, considerada como objeto, o con el objeto considerado como verdad.»[32]

Pese a su aparente esquematismo, el alcance de este texto es inmenso, pues nos permite comprender qué es una historia ideológica. Ésta, la historia de Hegel, por ejemplo, es siempre la historia de la experiencia *de la conciencia*, la historia *de lo que es para ella*, de lo que le adviene, de tal manera que lo que le adviene nunca es más que el modo en que ella se lo representa o lo comprende. Sin duda, la manera en que la conciencia se representa lo que le adviene es tan ilusoria para Hegel como para esta conciencia misma. Es justamente porque su «objeto» revela ser diferente de aquello por lo que la conciencia lo tomaba inicialmente, que ésta entra en la historia, reemplazando su representación primitiva por una nueva que, no obstante, no es más que la nueva representación que ella se hace de lo que es, nada más que una nueva manera de comprender lo que le adviene. La realidad que se opone a la representación inicial, que la

[32] Marx, *Oeuvres Philosophiques*, op.cit., VII, p.109-110

descalifica, haciendo que la conciencia pierda en la angustia aquello que tomaba por verdadero, no es pués más que una representación. Así es cómo, al comienzo de su historia, la conciencia tomaba el ente por la verdad, se lo representaba como la medida de la verdad, antes de comprender que esta medida estaba en ella, antes de comprenderse a sí misma como la medida de lo verdadero.

Lo mismo ocurre con Stirner, para quien la historia es la historia de los Antiguos y los Modernos. Para los Antiguos, el Mundo es la Verdad. Para los Modernos, es decir, los cristianos, lo es la conciencia, el espíritu. Según Stirner, es cuestión de rechazar no sólo el Mundo sino también el Espíritu, Dios, la Ley moral, la justicia, la libertad, todo lo que sobrepase al individuo y pretenda imponérsele como ley de su existencia. Lo que motiva la problemática stirneriana y le confiere su carácter radical, es el rechazo de toda trascendencia. Pero, ¿cómo puede el individuo desembarazarse de todas estas trascendencias?, y ante todo, ¿cómo se constituyen? Por una acción de la conciencia –según Stirner–, por la acción del pensamiento: en ambos casos la respuesta es la misma. El individuo vive ante un mundo espiritual que le parece sagrado y santo sólo por el hecho de considerarlo así y representárselo con estos caracteres, caracteres que tienen su origen en esa representación y son creados por ella. Es la conciencia humana la creadora de los dioses, de la ley, del derecho, y también es ella quien decreta que la libertad es santa y que todo, inclusive los individuos, debe serle sacrificado. Lo «santo» es el producto de una atribución de sentido que se realiza en la conciencia, y ésta es comprendida como el origen radical de ese sentido. Lo «santo», bajo cualquiera de sus formas, no es más que mi actitud frente a él por el respeto que le tengo, por la sumisión que le manifiesto. Antes que Sartre que escribe «soy siempre yo quien decide que esta voz es la voz del ángel»[33], y al igual que él, Stirner afirma «y sin embargo nada es sagrado en sí, sino porque yo lo decreto así, por el juicio que emito, por mis genuflexiones; en una palabra, *por mi conciencia*»[34]. Algunas páginas después, Stirner recuerda que «el principio del cristianismo consiste en establecer la supremacía del espíritu, es decir, la dominación del pensamiento y las ideas»[35]. Podemos también leer en *El Único y su Propiedad*: «Pues no hay que olvidar que hasta el día de hoy nos han dominado ideas o principios»[36]. Sin embargo, es el mismo Stirner quien

[33] *L 'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946, p. 31-38

[34] *L 'Unique et sa Propriété*, trad. H.Lasvignes, éd. De la Revue Blanche, París, 1980, subrayado por M.H.

[35] *Ibíd.*, p. 212.

[36] *Ibíd.*

se mantiene dentro de aquel mundo de ideas, principios y conceptos[37]; él mismo atribuye a la conciencia, a la manera en que ésta se representa las cosas, el poder de decidir qué es sagrado e instituir «lo santo» en esa representación y por ella. La conciencia podrá, con todo, deshacer lo que ella misma ha creado. Para liberarse de lo Santo y abolirlo, bastará con dejar de considerarlo como tal, no venerar más a Dios, no respetar más el derecho y la moral, no servir más a la libertad, y, a lo sumo, servirse de ella. Cuando cesa el acto de conciencia que crea lo Santo al considerarlo como tal, tan sólo queda de éste su cadáver, al que Stirner llama fantasía: «El universo espiritual no es más que un universo fantástico, a partir del momento en que le retiro mi consideración»[38].

«Santo» es también lo ajeno, todo aquello que sobrepasa al individuo como algo que le es superior, pero ante todo, como algo que difiere o que es distinto de él. Dejar de considerar las representaciones propias como lo santo, significa también no considerarlas más como algo diferente de sí y, para el individuo, considerarlas precisamente como sus representaciones, apropiárselas. «Así como antes San Sancho podía considerar que todo le era ajeno, santo y que existía sin él, con igual facilidad puede ahora considerarlo todo como obra suya, existiendo sólo gracias a él, como su propiedad»[39]. Este es el principio de «apropiación ideológica» que denuncia Marx. «San Sancho se contenta con «liberar» su cabeza de lo «santo», o de «el espíritu de lo ajeno», y con «operar su apropiación ideológica»[40]. *La posibilidad de apropiación ideológica se funda en la estructura de la representación y le es idéntica.* Es precisamente porque el ser que se da en la representación de la conciencia es un objeto que este es algo ajeno y, eventualmente, santo. Pero como esta representación de la conciencia es inevitablemente la suya, resulta que no sólo es un objeto, sino también su objeto, su propiedad y, por consiguiente, aquello de que la conciencia «se sirve». «Como todo objeto, para el Yo no sólo es *mi* objeto, sino también mi *objeto*, todo objeto puede indiferentemente –dado su contenido de no-propio o de ajeno–, ser declarado «santo». El mismo objeto y la misma relación pueden entonces, con igual facilidad y resultado, ser declarados «santo» o mi propiedad. Sólo se trata de saber si se hace hincapié sobre *mi* o sobre *objeto.* En definitiva,

[37] Mundo que, naturalmente no tiene ninguna relación con el mundo cristiano más allá de la historia de "maitre d'école" de Stirner. Nota de MH.
[38] *L 'Unique et sa Propriété*, op.cit. p. 262.
[39] Marx, *Oeuvres Philosophiques*, op.cit., VIII, p. 100
[40] *Ibíd.*, VIII, p. 104

los métodos de apropiación y de canonización no son más que dos «casos» diferentes de la misma «manera de ver las cosas»[41].

Un solo paso media entre la propiedad que designa el simple hecho de ser objeto de representación –la condición objetiva– y la propiedad jurídica y social real, paso que Stirner puede dar tranquilamente gracias a la «sinonimia etimológica (Vermögen = fortuna, vermögen = poder)»[42]. *Sin embargo, la apropiación ideológica no se opera ni en el plano del lenguaje ni por el juego de sus figuras.* Bajo su apariencia polémica, la crítica de Marx nunca ha abandonado el suelo ontológico sobre el que se mueve. Sigue siendo cuestión de mostrar que es imposible pasar de lo «ajeno» a la «apropiación ideológica» mediante un simple movimiento de conciencia, y que así como la «apropiación» no es mera apropiación en el pensamiento, el resultado de un proceso de conocimiento, tampoco es posible reducir lo ajeno a su concepto: «esta representación de lo ajeno que (Stirner) toma erróneamente por lo ajeno real». Y es por esto que, aquí también, la crítica de la ideología debe denunciar la sustitución de la realidad por su representación.

Esta sustitución posee una significación muy precisa cuando esta realidad está constituida por la actividad práctica de los individuos y el conjunto de relaciones que ésta instaura; se trata de la substitución de las relaciones concretas de los individuos en sus actividades, en su comercio, etc., por el conjunto de conceptos y nociones mediante los cuales estas relaciones son representadas y pensadas. Y es precisamente la conciencia, quien opera esta sustitución, ella *es* esta representación y este pensamiento. En un texto de gran concisión, Marx escribe: «En la conciencia, las relaciones se transforman en nociones»[43]. El origen de la ruinosa ilusión de una supuesta «objetividad» de estas relaciones –objetividad en el sentido de exterioridad respecto de los individuos– es la sustitución que opera la conciencia al reemplazar las relaciones vivientes por un conjunto de representaciones ideales, cuando la realidad de estas relaciones es la realidad de los individuos mismos en la efectividad de su praxis.

Pero lo que nos interesa ahora es lo siguiente: a partir del momento en que un conjunto de representaciones ideales ha reemplazado la realidad de las relaciones vivientes, la relación del individuo con estas relaciones (es decir, con las determinaciones efectivas de su existencia concreta) se ve completamente falsificada y transformada en la relación de su conciencia con ese conjunto de

---

[41] *Ibíd.*, VIII, p. 96-97
[42] *Ibíd.*, VIII, p. 243
[43] *Ibíd.*, VI, p. 250

representaciones. En lugar de la relación de la vida con sus propias modalidades –relación que obedece a las leyes de la subjetividad radical y que está absolutamente determinada por la insuperable pasividad que la caracteriza por esencia–, encontramos la relación de la conciencia con las representaciones que posee y que forma en virtud de su espontaneidad. Esta espontaneidad está ligada a la naturaleza de las objetividades que produce, objetividades por principio afectadas de irrealidad. Nada tiene que ver, en todo caso, con la potencia propia de la vida e inherente a sus modos, potencia que se halla sobredeterminada por una impotencia aún más primitiva en virtud de la pasividad originaria del ser respecto de sí mismo, y que hace de él, en su sentirse a sí mismo, un viviente. Es esta potencia impotente de la vida lo que constituye lo específico de la práctica, así como también su realidad, aquello que le confiere su estilo propio.

La distinción esencial que acabamos de bosquejar entre la relación de la conciencia con sus representaciones y la vida con sus determinaciones inmanentes requeriría una elucidación radical y sistemática. En todo caso ella aparece en la *Ideología Alemana* y constituye una de sus piezas fundamentales. La crítica contra Stirner contiene un pasaje sobre el que se apoya por completo. Refiriéndose allí a la «canonización del mundo», Marx denuncia que su causa se encuentra en «*la transformación de las colisiones prácticas, es decir, de las colisiones de los individuos con sus condiciones prácticas de existencia, en colisiones ideales; es decir, en colisiones de los individuos con las representaciones que ellos mismos se crean o se meten en la cabeza*»[44]. Y luego añade: «Las contradicciones reales en que se encuentra el individuo son transformadas en contradicciones del individuo con su representación...». Como consecuencia de esta sustitución decisiva de las colisiones reales por colisiones ideales surge, por un lado, la ilusión de que las primeras podrían resultar de las segundas –y debemos ver aquí un eco de la crítica del hegelianismo–; y, por otro, la creencia de que alcanza con abandonar o con transformar la colisión ideal para que la colisión práctica sea suprimida, es decir, para que cese la relación de la vida con sus propias determinaciones. «Él (Stirner) logra así transformar la colisión real –el original de la reproducción ideal– en una consecuencia de esta apariencia ideológica. Llega de este modo al siguiente resultado: ya no se trata de la supresión práctica de la colisión práctica, sino, simplemente, de abandonar la representación de esta colisión...»[45]. Y Marx saca la siguiente conclusión: «San Sancho transformó las contradicciones y colisiones en que se encuentra el individuo en simples contradicciones y

[44] *Ibíd.*, VIII, p. 80, subrayado por M.H

[45] *Ibíd.*, VIII, p. 80-81

colisiones de este individuo con alguna de sus representaciones»[46]. El sentido de esta conclusión es evidente: *la vida fue sustituida por la conciencia.*

Pero este reemplazo de la vida por la conciencia no es sólo obra de Stirner y de los ideólogos en general sino que también ocurre en nuestra vida, y es por ello que la crítica de Marx posee un significado muy distinto del de ser una simple polémica contra los representantes tardíos del hegelianismo, polémica que hoy habría perdido todo interés. En su vida, en la medida en que se la representan, los hombres sustituyen las determinaciones efectivas de su existencia por la relación que ésta establece con ciertas ideas, creencias, etc., de manera que imaginan que lo que hacen es consecuencia de estas representaciones. Es entonces cuando sustituyen su práctica real y sus determinaciones efectivas –a saber, la vida en ellos y sus necesidades– por su propia conciencia, o sea, por la relación ideal que establecen con representaciones ideales. Así, el propietario imagina que su propiedad le corresponde en virtud del derecho, y, por otra parte, que la manera de comportarse respecto de esta propiedad obedece a un conjunto de prescripciones ideales que justamente constituyen el derecho en su forma desarrollada. Naturalmente, esta concepción aparece más fácilmente en los teóricos de profesión. Los juristas, al ocuparse sólo del derecho ideal, llegan a considerar contingentes las relaciones vitales que éste subsume bajo sus conceptos. «La misma ilusión de los juristas explica que, tanto para ellos como para cualquier código sea al fin y al cabo indiferente que los individuos entren en relación unos con otros (...) que vean estas relaciones como algo que puede o no establecerse y cuyo contenido depende de lo arbitrario de los contratistas»[47]. Pero esta ilusión alcanza su paroxismo cuando la estructura constituida por el conjunto de relaciones ideales no sólo excluye las determinaciones y relaciones individuales como si fuesen una contingencia indiferente, sino que, además, pretende determinarlas y jugar respecto de ellas el rol de causa y –como lo escribe Marx– de motor. «Es así que el juez, por ejemplo, que aplica el código y la legislación, se vuelve, a su propio modo de ver, el verdadero motor.» La radicalización de la teoría lleva la ideología a su punto extremo.

Es necesario comprender la amplitud y el alcance de la crítica que Marx desarrolla aquí, pues no concierne solamente a la ilusión del juez y el legislador, a la ilusión de todos aquellos que en virtud de la división del trabajo ejercen una actividad teórica. O, mejor dicho, esta ilusión de los intelectuales e ideólogos no sólo es la suya dentro de su oficio o de la especialidad que han elegido o

[46] *Ibíd.*, VIII, p. 81
[47] *Ibíd.*, VI, p. 249

les ha sido impuesta, sino que en realidad la proyectan sobre la totalidad de la actividad humana, sobre la praxis en general y sobre sus formas originarias. Consideremos una de estas formas: la relación concreta entre los individuos. *La interpretación de esta relación, como relación entre conciencias y su tematización en la problemática de la filosofía clásica bajo el título de «problema de la comunicación de las conciencias», es ideológica por principio.* En efecto, ¿de qué se trata cuando la relación entre los individuos se ve reducida a la comunicación de las conciencias? De la manera en que un individuo se representa al otro y de la manera en que se representa la representación que el otro se hace de él; por consiguiente, de la manera en que éste se representa la relación que se establece entre ellos, relación que se agota en este juego de representaciones. Si en esa dialéctica de «conciencias» llegase a suceder que la representación que el otro se hace de él no le satisface o no le parece conforme a lo que él es, «lo que él es» significaría lo que es para su propia conciencia, la manera en que él se comprende a sí mismo. El individuo se comprende a sí mismo como una conciencia, pero para el otro no es más que un ser viviente. Es necesario entonces que logre llevar al otro a considerarlo como una conciencia, a fin de que lo que es para el otro sea similar a lo que es para él mismo. Para el otro, significa en la representación del otro. Para él mismo, «para sí», significa en su propia representación. La lucha que se entabla entre las conciencias puede ser una lucha real, el individuo puede arriesgar su vida para mostrar que es algo distinto de un ser viviente. *Esto significa que la lucha cambia de plano y se sitúa precisamente en el plano de la vida, en el plano de los individuos vivientes y actuantes que combaten efectivamente con sus manos y sus cuerpos.* «El combate espiritual es tan violento como la batalla de los hombres»: sin embargo el primero ha cedido su lugar al segundo. La dialéctica de las conciencias reviste el carácter amargo y trágico del que hace alarde sólo en la medida en que, subrepticiamente, se lleva a cabo un desplazamiento esencial que compromete la existencia y en virtud del cual la lucha tendrá ahora lugar en el terreno de la realidad y ya no en el de la representación, en el terreno de la práctica y no en el de la teoría.

La dialéctica hegeliana incluye este desplazamiento y lo admite como el lugar de la prueba; sin embargo, inmediatamente lo desconoce y falsifica su sentido. *No es la vida la que explica la lucha de los vivientes; y el origen y finalidad de esta lucha tampoco se hallan en ella, en sus modalidades propias, en sus necesidades.* Es, por el contrario, el juego de representaciones de la conciencia el que la motiva como una mediación inevitable, aunque contingente, y el objetivo de la lucha resulta ser solamente establecer la adecuación de esas representaciones, adecuar la del otro a la mía. Que yo sea el Amo significa en Hegel que el otro

me considere como tal, que nazca una representación en su conciencia que me represente como una conciencia, como lo que soy para mí. Mi ser de Amo, mi Dominación, sólo depende de la representación que el otro se hace de mí y debiera desvanecerse con ella. *Más aún, esta representación que el otro tiene de mí que me transforma en el Amo, sólo tendrá esta significación y este poder en tanto yo me la represente como haciendo y pudiendo hacer de mí un Amo, es decir, en la medida en que yo le confiera esta significación.* Pues si dejara de atribuírsela, si me representara la representación que él tiene de mí como nula y sin valor alguno; si en mi conciencia, y gracias a ella, le quitara toda importancia, el sistema se derrumbaría. Dejo de ser el Amo, ya sea porque el otro deja de considerarme como tal, ya sea porque dejo de considerar válida la representación que el otro tiene de mí. Siempre es la representación de la conciencia la que crea la Dominación y la Servidumbre, y por ello es que esta dialéctica, esta lucha, no sólo es una lucha de conciencias, sino, también, una lucha cuyo *telos* es la conciencia misma. Pues lo que está en juego en la lucha y lo que ésta apunta a establecer es, precisamente, la definición del individuo como conciencia, como poder de representación, como totalidad de singularidades.

Pero esto no es todo. La representación de la conciencia no sólo me da la representación que el otro tiene de mí, sino que, además, *la determina.* No se debe afirmar simplemente: me represento que el otro se representa mi ser, no como el de un viviente, sino como una conciencia y me considera su Amo. *Es porque yo me represento al otro –pues hago de él un objeto de mi representación–, que él no es más que un objeto, mi objeto, el objeto del que soy sujeto. Es por esto, por el efecto de mi representación, que, al no ser más que mi objeto, el otro puede representarse como tal y comprenderme al mismo tiempo como una conciencia y como su Amo.*

Sucede a menudo en los epígonos de un gran filósofo, cuando un pensamiento ya no ofrece más que una imagen esquemática y debilitada de sí, que su falla se manifiesta. La descripción sartriana de la relación entre conciencias es, en muchos aspectos, sólo una ilustración de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, lleva a su punto más alto el carácter ideológico de aquélla y lo vuelve evidente. Lo primero que caracteriza a su descripción es la evacuación de todo aquello que constituye la realidad propiamente dicha, el ser inmediato de la vida, sus variadas determinaciones, sus motivaciones específicas. En el famoso ejemplo del individuo que es sorprendido mirando por el agujero de la cerradura y que, bajo la mirada del otro, conoce la experiencia de la vergüenza, lo que la provoca en él no es su acto indiscreto, sino el hecho de que otra persona lo haya visto. De entrada, la problemática es desplazada desde el plano de la práctica

al de la teoría. Mientras que en Hegel el elemento real de la vida, aun si es inmediatamente investido por el juego complejo de una serie de significaciones que valen por ellas mismas, al menos está presente, en Sartre, por el contrario, su eliminación pura y simple sitúa el análisis en su verdadero plano: el de la representación, el de la conciencia, el de la mirada. La lucha de conciencias se ha vuelto un combate de miradas. Pero esta simplificación arbitraria es, en muchos aspectos, la verdad de la dialéctica hegeliana y nos permite comprender una vez más que esta dialéctica no es una dialéctica real, que lo que en ella se lleva a cabo no es una acción real sino una acción ficticia, cuya inteligencia nos conduce al *concepto ideológico de práctica.*

La acción sartriana es la acción de la mirada y, en lo que concierne a su objeto –en este caso el ser del otro–, ésta no se limita a verlo, es decir, a dejarlo ser tal como es en sí mismo, sino que lo modifica de manera esencial. Esta modificación consiste en que, bajo mi mirada, el otro pierde su condición de sujeto para no ser más que un objeto, más precisamente, el objeto de mi mirada. Mi mirada posee la extraordinaria propiedad de destruir el ser original del otro, su ser-para-sí, o al menos, de hacerle padecer en el fondo de su ser una transformación radical que lo arranca de él mismo, de su interioridad pura, haciéndole entrar en otra dimensión de la existencia y añadiéndole en su interior algo así como una exterioridad metafísica, una nueva objetividad, esa faz de èl mismo que le escapa y que está ahora aquí, para mí, bajo mi mirada.

El carácter ideológico de esta descripción –independientemente de las confusiones que contiene– se hace evidente cuando constatamos que la mirada sartriana no es otra cosa que la representación en el sentido de una simple representación, la conciencia en el sentido de Marx. Se trata de un modo de representarse las cosas –aquí el ser del otro– que deja intacta su esencia real. Que yo me represente al otro como un objeto –aun cuando él mismo se representara de este modo, considerándose vil y miserable– no cambia en nada su estatuto metafísico ni tampoco las determinaciones efectivas de la vida que hay en él. Reducir al otro a la condición de objeto, con el pretexto de que lo hago objeto de mi representación y así, «mi objeto», es un ejemplo particularmente notable de «apropiación ideológica». Stirner, justamente, pretendía aplicar su método de apropiación al prójimo y, una vez más, Marx le demostró su carácter mistificador en ese caso particular. La crítica de la apropiación stirneriana del Otro da de lleno en la problemática sartriana del ser-para-otro, y constituye su crítica anticipada. En su genial simplicidad, el texto de la *Ideología Alemana* dice: «Todo hombre a su alcance es al mismo tiempo su objeto y, en tanto que objeto, su propiedad», su criatura. Cada uno de los Yo le dice al Otro: «Para

mí tú eres tan sólo lo que eres para mí..., es decir, mi objeto, y por ende, mi propiedad». Por lo tanto, también mi criatura que, en todo momento, en tanto soy su creador, puedo digerir y reabsorber en mí. Cada Yo considera al otro, no como un Propietario sino como su propiedad, no como un Yo, sino como un para-él *(als Sein-für-Ihn),* como objeto, no como si se perteneciese, sino como si le perteneciera, como enajenado de sí mismo. La continuación del texto demuestra claramente que la denuncia del carácter ideológico que posee la apropiación stirneriana se funda en la insuperable oposición que existe entre la realidad y la representación que siempre es sinónimo de irrealidad, de «imaginación»: «A San Sancho le parece importante considerar en las relaciones con el prójimo, no la relación real, sino la relación que cada uno puede imaginar en su propia reflexión[48]», es decir, en su conciencia.

Si siguiendo a Marx se dirige la mirada sobre la vida real, es posible constatar hasta qué punto esta historia ideológica de la conciencia y de la relación entre conciencias se aparta de la historia real, no pudiendo explicarla ni, con más razón aun, ocupar su lugar y fundarla. Lo que entonces resulta posible comprender es que las determinaciones de la vida se explican siempre a partir de ella misma. No es la lucha a muerte de conciencias por su reconocimiento lo que rinde cuenta de la formación de las parejas, de la familia, de la sociedad y de su historia conjunta; es, por el contrario, la transparencia de la necesidad y la subjetividad de los cuerpos quien lo hace. Con estas determinaciones, así como con aquellas de la praxis en general, la filosofía se ve reconducida al lugar de origen que le corresponde; y no puede más ser definida en primer lugar como fenomenología de la conciencia, sino como fenomenología de la vida.

[48] *Ibíd.*, VIII, p. 95-96

LA VIDA, LA CULTURA Y EL ARTE: HACIA UNA NUEVA ESTÉTICA

El problema de la vida y la cultura en la perspectiva de una fenomenología radical

Hablar de vida activa y de vida contemplativa implica el conocimiento previo de aquello que es la vida. Este conocimiento de la vida implica a su vez que dispongamos de un método o de una filosofía que nos permita adquirirlo. Esta filosofía es una fenomenología radical. No entendemos con ello la fenomenología histórica que se desarrolló a partir de Husserl, sino una fenomenología ideal que vaya hasta el fondo de las preguntas que definen su objeto. El objeto de la fenomenología no es el conjunto de fenómenos estudiado por las ciencias, sino aquello que en cada instante permite que un fenómeno sea tal, su fenomenalidad, el modo de donación conforme al cual nos es dado y es así un fenómeno para nosotros.

A partir de Descartes, este modo de donación se interpreta como la conciencia, aunque resulta difícil de aprehender qué es la conciencia. En la fenomenología husserliana esta conciencia es puesta en evidencia gracias a un método notable, la reducción fenomenológica, que en *Krisis,* donde es expuesta por última vez, se desarrolla en dos tiempos. Ante todo, la reducción es la *epoché* del mundo de la ciencia galileana, ciencia que transformó el modo de pensar y las concepciones del hombre europeo haciendo de él lo que es hoy en día. El mundo nos es dado en apariciones sensibles, subjetivas y variables, pero, según esta ciencia, es posible exhibir, más allá de la relatividad de sus apariciones subjetivas, un ser verdadero del mundo, un mundo en sí. Y esto, en la medida en que en el conocimiento de este mundo hagamos abstracción precisamente de las cualidades sensibles y, de manera general, de todo cuanto sea relativo a la subjetividad para sólo retener como siendo verdaderamente las formas abstractas del universo espacio-temporal cuyas determinaciones geométricas constituyen un conocimiento unívoco. En cuanto al mundo del espíritu y de la espiritualidad humana, éste se apoya sobre esta naturaleza científica y se explica por ella.

La inversión husserliana de estas tesis que sostienen la ideología cientificista y positivista de nuestro tiempo es uno de los análisis mayores del pensamiento filosófico. El mundo de las idealidades matemáticas de la ciencia galileana no puede rendir cuentas del mundo sensible y subjetivo en que transcurre nuestra vida cotidiana porque está fundado en él. Por una parte, las idealizaciones científicas sólo tienen sentido respecto de este mundo. Por la otra, en tanto son idealizaciones, éstas suponen la operación subjetivo trascendental que las produce y en la que propiamente consiste la idealización. En vez de reducir la subjetividad a una mera apariencia, el mundo de la ciencia encuentra en ella el principio que continuamente la engendra. La naturaleza, por último, sobre la que toda espiritualidad humana o animal se edifica, no es el mundo de la ciencia y de sus idealidades abstractas, sino el mundo de la vida, un mundo constantemente intuicionable y experimentable en los modos sensibles de su donación subjetiva.

La subjetividad no sólo produce, pues, las idealizaciones del mundo matemático de la ciencia, sino que, ante todo, produce el mundo de la vida, no siendo sino el conjunto de procedimientos y modalidades según los cuales aquél se ofrece a nosotros, o también, la metodología fundamental en virtud de la cual el mundo existe. Ni los *onta* que pueblan el mundo de la vida ni este mundo mismo se encuentran allí en una especie de inmediación y como si fuera por sí mismos, como substratos de sus propias cualidades: sólo son lo que son gracias al conjunto de operaciones subjetivas que los hacen aparecer y los traen así a su condición de fenómenos, Husserl dice: que los «constituyen». Estas prestaciones trascendentales que confieren sentido y ser a todo lo que es y puede ser para nosotros, son sumamente complejas. La percepción de la cara de un cubo, por ejemplo, o de una casa, está ligada a las percepciones potenciales de los otros lados, según un juego de reenvíos indefinidos. Ahora bien, en la actitud natural, sólo prestamos atención a los entes y a los fines que éstos proponen a nuestra acción práctica, mientras que las prestaciones trascendentales que los constituyen permanecen desapercibidas; en el «anonimato», dicen los fenomenólogos. Percibo la casa, no la percepción de la casa. Tengo siempre conciencia del mundo y nunca conciencia de mi conciencia del mundo. Es por lo que, tras la primera *epoché* que nos recondujo desde el mundo de la ciencia al de la vida que le sirve de fundamento, se hace necesaria una segunda *epoché* para responder al problema del retorno del mundo de la vida a la conciencia de este mundo.

Por importantes que hayan sido sus desarrollos, en particular los husserlianos, interviene aquí la distancia que debemos tomar respecto de la fenomenología histórica, para dirigirnos hacia una fenomenología más radical, si pretendemos poder hablar de aquello que es objeto de nuestro encuentro, a saber: la vida. La conciencia es, para Husserl, la conciencia del mundo, la conciencia de algo, a saber: la intencionalidad. Que la conciencia sea en su esencia intencionalidad significa que la intencionalidad es quien instala en la condición de la fenomenalidad, que es la fenomenalidad misma, que es ella quien hace ver. ¿De qué modo hace ver la intencionalidad? En tanto se relaciona con algo que, de este modo, se mantiene frente a ella como un trascendente; la intencionalidad es el poder de instalar un "delante de" y, así, de trazar un camino hacia lo que se tiene en ese delante. Es en este profundo sentido que la conciencia es conciencia del mundo, en el sentido en que ser una conciencia quiere decir hacer ver y en que hacer ver es situar delante, poner en un mundo.

Ahora bien, si en la conciencia que tenemos del mundo de la vida en el seno de la actitud natural tenemos conciencia de los *onta* pero no de nuestra conciencia del mundo, resulta importante comprender cómo podemos adquirir la conciencia, ya no del mundo, sino de nuestra conciencia misma del mundo. Pero, la solución de Husserl es, nuevamente, la intencionalidad. La reducción fenomenológica que quiere volvernos conscientes de nuestra conciencia del mundo es una reflexión sobre la consciencia espontánea, es decir, una mirada intencional dirigida sobre la vivencia trascendental. Ciertamente, esta reflexión presupone la retención, pero la retención es, ella misma, una intencionalidad. Si formulamos pues la pregunta última, la de saber cómo la conciencia tiene conciencia, no del mundo sino de ella misma, la pregunta sobre la auto-revelación de la subjetividad absoluta, la respuesta es que la subjetividad absoluta se revela a ella misma en tanto que se dirige intencionalmente sobre si misma, y esto, en la auto-constitución del flujo de la subjetividad absoluta, auto-constitución que es su auto-temporalización. La temporalización es el deslizamiento, el surgimiento de una distancia, la primera puesta a distancia, un ek-stasis, y la mirada intencional, primero de la retención y luego de la reflexión, se mueve en el espacio abierto por este ek-stasis que constituye la primera apertura de un mundo.

Conviene ahora tomar conciencia del fracaso de Husserl en lo que respecta a nuestro problema de la auto-revelación de la subjetividad absoluta, en la medida en que esta auto-revelación es la vida misma. Que el flujo de la subjetividad absoluta se aparezca a sí mismo en tanto se constituye a sí mismo, en tanto

se relaciona intencionalmente consigo mismo, por consiguiente, en sus fases constituidas fenoménicamente, que las fases constituyentes mismas no se den más que así, en la intencionalidad y por ella —todo esto significa: estas fases no se presentan nunca como constituyentes, la intencionalidad jamás se revela a sí misma como tal, en tanto que operante y en su funcionamiento— y esto quiere decir: aquello que hace ver nunca es visto. Por eso existe en la fenomenología husserliana un último constituyente, un «ego absolutamente único funcionando en última instancia» *(Krisis,* 55), sobre el que un manuscrito de 1933 declara de manera esencial: «Yo no soy solamente algo para mí, sino que soy yo» –«Ich bin nicht nur etwas für mich sondern ich bin ich»–, sin poder decir nada más acerca de esta instancia suprema que no es otra que la Vida absoluta de la subjetividad trascendental, es decir, la vida real, que queda en un anonimato insuperable, no sólo en Husserl, sino también en la filosofía en general.

Para saber algo más sobre esta vida, para saber si se puede saber algo, volvámonos sobre Descartes y el *cogito.* En la conferencia *El Fin de la Filosofía y la Tarea del Pensar,* Heidegger dice que las *Meditaciones Cartesianas* no fueron para Husserl sólo el título de las conferencias pronunciadas en París en 1929, sino que su espíritu dominó el conjunto de sus investigaciones. Considero, sin embargo, que esta meditación cartesiana, por fructífera que haya sido en tantos aspectos, al igual que la crítica que Heidegger haría del *cogito* al que reduce a un yo me represento, pierde la intuición fundamental de Descartes, ciertamente aún por ser descubierta. Hablando en el &50 de la *Krisis* de lo que denomina el dispositivo cartesiano: «ego-cogitatio-cogitata», Husserl declara que, por su parte, entiende recorrer este dispositivo al revés, no desde el *ego cogito* hacia el *cogitatum,* sino partiendo del *cogitatum.* De manera general, el análisis fenomenológico toma siempre como punto de partida, como «guía trascendental», el objeto intencional, ascendiendo a partir de éste a las síntesis constituyentes que lo explican, y esto igualmente en el caso de los análisis llamados noéticos.

Sólo que según la problemática de las dos primeras *Meditaciones* de Descartes, resulta imposible partir del *cogitatum,* incluso reducido a él mismo, a su simple apariencia, imposible partir del *cogitatum qua cogitatum* , por la simple razón de que la duda lo pone fuera de juego: es imposible fundarse sobre la evidencia, sobre el ver apodíctico de algo cierto, es decir, de algo que no puede ser de otro modo –por ejemplo, que «si pienso es necesario que exista», o «pienso luego existo»–, porque tal vez la evidencia sea falsa (si tal es la voluntad del Genio Maligno), porque el ver apodíctico tal vez sea falaz. Pero si todo mundo posible, real o ideal, sensible o inteligible, es rechazado, (en la medida que el medio extático de visibilidad en que estos mundos se me aparecen no

es tal, no es un «volver visible» o un «hacer ver», sino un «inducir a error», un «engañar»), ¿qué es lo que queda?

Lo que subsiste para Descartes al término de la duda, es la experiencia subjetiva de la visión, la auto-revelación de esta visión misma. Pero vemos a qué condición: a condición de que la revelación original- no aquella que cumple el ver en tanto ve todo lo que ve- sino la revelación que revela al mismo ver no consiste en un tal ver, a defecto de lo cual ella misma sería dudosa puesto que el ver y la evidencia han sido considerados falaces. En otros términos, la revelación en la que el ver se revela a él mismo, se siente, y hace la experiencia de sí, no es aquella por la que el ver alcanza a su objeto, no es el resultado de una intencionalidad, no es la apertura de un ek-stasis. Si se trata entonces de fundar el ver mismo y de asegurar toda evidencia, y si se trata de hacerlo sin fundarse en el ver ni en la evidencia, esto sólo podrá hacerse mostrando como el ver se instala en sí mismo y se auto-revela previamente a cualquier relación con el mundo e independientemente de éste. Ahora bien, esta revelación original y acósmica es la de la vida.[49]

La reducción cartesiana, si se quiere designar de este modo la duda, nada tiene entonces que ver con la reducción husserliana. Esta última sólo pone fuera de juego el mundo para tener en cuenta su donación, es decir, la conciencia del mundo, la intencionalidad, de tal suerte que en Husserl *cogitatio* significa la fenomenalidad del *cogitatum,* la luz del ek-stasis. Lo que se silencia –y esto explica la aporía contra la que vino a estrellarse la fenomenología husserliana, su incapacidad de conferirle un estatuto fenomenológico al constituyente último– no es nada menos que aquello que Descartes llama el «conocimiento del alma», un conocimiento que, según la *Segunda Meditación,* precede al «conocimiento del cuerpo». No hay un conocimiento y dos objetos de ese conocimiento, el alma y el cuerpo, sino dos modos fundamentales conforme a los cuales se cumple la fenomenalización de la fenomenalidad pura. El primero de estos modos es la intencionalidad y lo que la funda es el ek-stasis donde ésta se despliega; el segundo es la vida. *Cogito,* «conciencia», no quiere decir una cosa sino dos, por otra parte, profundamente diferentes y heterogéneas.

Hemos, pues, distinguido: el mundo de la ciencia y el saber científico, el mundo de la vida y la conciencia de ese mundo de la vida, y por último, la vida. El saber científico se apoya sobre la conciencia del mundo, sobre la in-

[49] Este último parágrafo («Lo que subsiste [...] es la revelación de la vida") fue propuesto por M. Henry para reemplazar en este libro a uno más extenso que, con el mismo sentido, presenta la cuestión en la versión original de la conferencia. M. Lipsitz

tencionalidad, de la que es una forma elaborada. El saber de la vida, no guarda ninguna relación con el saber científico, así como tampoco con la conciencia del mundo en general y, por no llevar en sí el ek-stasis de la intencionalidad, tampoco le debe nada.

Consideremos un estudiante de biología leyendo una obra sobre el código genético. Su lectura es la repetición, por un acto de su propia conciencia, de los procesos complejos de conceptualización y teorización contenidos en el libro, es decir, significados por los caracteres impresos. Pero mientras lee y, a fin de que su lectura sea posible, el estudiante vuelve las páginas del libro con sus manos, mueve los ojos para recorrer con la mirada y recoger en ella una tras otra las líneas del texto. Cuando esté agobiado por su esfuerzo intelectual, se pondrá de pie, dejará la biblioteca, cogerá una escalera para dirigirse a la cafetería, donde podrá descansar, comer y beber. El saber contenido en la obra de biología, asimilado por el estudiante durante su lectura, es el saber científico. La lectura de la obra es la puesta en acción de un saber de la conciencia: la intuición de las palabras, la aprehensión de las significaciones que éstas poseen. El saber que posibilitó el movimiento de manos y ojos, el acto de levantarse, subir la escalera, beber y comer, el descanso mismo, es el saber de la vida.

Si preguntamos cuál de estos tres saberes es el saber fundamental, debemos rechazar de entrada el conjunto de prejuicios de nuestro tiempo, su ideología cientificista y positivista, a saber: la creencia de que no sólo el saber científico es el más importante, sino que, en realidad, es el único saber verdadero; la creencia de que saber significa ciencia, es decir, ese tipo de saber matemático de la naturaleza introducido en la época de Galileo y de que todo cuanto precedió a esta llegada de la ciencia a Occidente no ha sido más que prejuicios, confusión e ilusiones. Pero los comienzos son siempre lo más difícil. ¿Cómo la humanidad precientífica, desprovista de todos los medios que la ciencia pondría a su disposición, habría podido no sólo sobrevivir y desarrollarse, sino, aún más, producir en múltiples dominios, por ejemplo los del arte o la religión, resultados extraordinarios a los que la humanidad de hoy en día sería incapaz de llegar, si no hubiese dispuesto de un saber fundamental? Sobre este saber hemos de decir algunas palabras más.

El saber de la vida no tiene ningún objeto, porque su esencia no es la relación con el objeto. Si el saber que posibilita el movimiento de mover las manos y se encuentra en éste tuviese un objeto, para el caso, estas manos y su desplazamiento potencial, el movimiento de las manos jamás se produciría. El saber se mantendría frente a él como frente a algo objetivo de lo que quedaría separado para siempre por la distancia de la objetividad, se encontraría ante una

cosa y definitivamente imposibilitado de reunirse con ella. Por el contrario, la capacidad de unirse al poder de las manos e identificarse con él, de ser lo que éste es y hacer lo que éste hace, sólo la detenta un saber que se confunde con este poder, pues no es más que la experiencia que éste hace constantemente de sí, su subjetividad radical. Sólo en la inmanencia absoluta de su subjetividad radical y por ella, el poder de las manos, todo poder en general es posible, es decir, está en posesión de sí y *así puede* desplegarse en cada momento. Un saber tal, que excluye de sí todo ek-stasis, un saber que no ve nada y que consiste, por el contrario, en la subjetividad radical de su puro sentirse y en el *pathos* de esta experiencia es, precisamente, el saber de la vida.

Ahora bien, la vida no es sólo la condición externa del saber científico, en el sentido en que el sabio debe saber ante todo dar vuelta a las páginas de su libro; ella es también su condición interna. El saber científico no es más que una modalidad del saber de la conciencia, es decir, de la relación con el objeto. Pero la conciencia solamente es posible sobre el fondo de la vida que lleva en sí. La relación con el objeto es la visión del objeto, ya se trate de la visión sensible del objeto sensible o de la visión intelectual de un objeto inteligible, de una relación abstracta, de una idealidad, etc. Pero, ya lo hemos mostrado, el saber implicado en la visión del objeto no se agota en modo alguno en el saber del objeto, sino que implica el saber de la visión misma, un saber que no es más la conciencia, la relación con el objeto, sino la vida.

En la medida en que la visión del objeto presupone el saber de la visión misma, es decir, el pathos de su propia experiencia de sí, o, dicho de manera más explícita: en la medida en que la auto-afección de la subjetividad absoluta, que hace de ésta una subjetividad, encuentra su efectuación fenomenológica en el pathos de su experimentarse, es decir, en una afectividad transcendental, esta visión del objeto no es jamás una simple visión, sino que, por auto-afectarse constantemente y sólo ser posible mediante esta auto-afección, es una sensibilidad. Por esto es que el mundo no es un puro espectáculo que se ofrece a una mirada vacía, sino un mundo sensible, un mundo de la vida. Y es también por esto que el mundo de la ciencia, que pone fuera de juego la sensibilidad, es necesariamente una abstracción respecto de este mundo primitivo.

He aquí ahora nuestra tesis: la cultura es la cultura de la vida, en el doble sentido en que la vida constituye a la vez el sujeto de esta cultura y su objeto. La cultura es una acción que la vida ejerce sobre sí misma, acción mediante la cual se transforma a ella misma en tanto que ella misma es quien transforma y lo que es transformado. «Cultura», no designa otra cosa. «Cultura» designa la

auto-transformación de la vida, el movimiento por el que no deja de modificarse a sí misma a fin de llegar a formas de realización y de cumplimiento más elevadas, a fin de crecer. Mas si la vida es este movimiento de auto-transformarse y llevarse a cabo ella misma, ella será la cultura misma, la llevará inscrita en sí y querida por sí como aquello mismo que ella es.

¿Por qué quiere la vida acrecentarse? Insistamos primero sobre el hecho de que esta auto-transformación de la vida se apoya sobre un saber. Este saber es el saber de la vida en un doble sentido. Es el saber *de la vida*, es decir, tiene a la vida como contenido, como «objeto», aunque, en rigor, no sea nunca el saber de un objeto. Es un saber del que carece por completo la conciencia –tanto el saber del mundo como el de la ciencia– que siempre es el saber de algo distinto de la vida. Así, por ejemplo, la biología es el saber de cierto tipo de procesos naturales, exteriores a este saber, y no el saber de la vida del que hablamos, saber que es la vida fenomenológica de la subjetividad absoluta. En segundo término, este saber sobre el que descansa la cultura lo constituye, en tanto que saber, la vida misma, *es la vida la que conoce* lo que está aquí en juego y que, por otra parte, es ella misma. A este saber, en tanto que es el producto de la vida, en tanto que, por un lado, procede de la vida, y, por otro, tiene a la vida como contenido, en tanto que en él la vida es quien conoce y también lo que es conocido, lo llamo praxis. Solemos hablar, a cualquier propósito, de un punto de vista teórico, de otro práctico y también de su diferencia como si se tratara de algo trivial. Sin embargo, el principio de esta diferencia permanece oscuro, pues se arraiga en las estructuras últimas del Ser y, en última instancia, en su Fondo invisible, y sólo es allí donde podrá ser elucidada.

Puesto que la cultura es la cultura de la vida y se apoya sobre su propio saber, ella es esencialmente práctica. Consiste, afirmamos, en el auto-desarrollo de las potencialidades subjetivas que definen a esta vida. Si se trata del ojo, quiero decir, de la potencialidad subjetiva de la visión, todos podrán distinguir fácilmente el ojo grosero, del que habla Marx en los *Manuscritos del 44,* incapaz de efectuar una percepción fina de aquello que observa e igualmente incapaz de cualquier apreciación estética a su respecto –por ejemplo el discernimiento de la belleza del material, de la forma, etc.–, y por otra parte, el ojo cultivado, cuyo ejercicio refinado es, en su *pathos,* el placer estético. Si se trata de las potencialidades subjetivas motrices, todo el mundo podrá establecer del mismo modo la diferencia entre el cuerpo del bailarín capaz de dominar su fuerza, de retenerla o liberarla, y el cuerpo del individuo inexperimentado y torpe. Como autodesarrollo de las potencialidades de la vida, la cultura es, pues, su

puesta en acto, su ejercicio, el cual supone, justamente, que la vida esté en posesión de sus poderes y en la posibilidad de ejercerlos, es decir, que esté en esa condición ontológica fundamental que es su esencia misma en tanto que auto-afección y afectividad transcendental. Pues es en la auto-afección de esta afectividad transcendental que cada uno de estos poderes adviene a sí y de este modo crece de sí.

Preguntábamos: ¿por qué la vida quiere acrecentarse? Respondemos: porque tal es su naturaleza, porque ella es el original advenir a sí que como tal es el acrecentamiento de sí -aquello que Nietzsche llama Voluntad de poder. De esta forma, el auto-desarrollo de los poderes de la vida nunca significa su simple puesta en obra, sino un despliegue que tiende a verificar lo que éstos son, a saber: el movimiento por el que entran en posesión de su propio ser no dejando un solo instante de acrecentarse de sí. En tanto que subjetividad, la vida no es; o más bien, ella es un perpetuo advenir como advenir a *sí* en el seno de un arribar a sí. Este acrecentamiento de la vida, en el sentido de su eterna venida a sí, es justamente un *pathos,* un experimentarse a ella misma, de tal suerte que en ese experimentarse la vida se siente como aquello que ella misma no ha puesto sino que más bien le adviene y no deja de advenirle, como algo que ella padece constantemente en un padecer más fuerte que su libertad. Ese padecer, en el que la vida no cesa de ser acometida y sumergida por su propio ser, la arroja hacia adelante, la empuja a la acción: primero, no en el afuera de un mundo, sino bajo la forma de aquel padecer, como un acrecentamiento de potencia y como su despliegue. Cada ojo quiere ver más y cada fuerza acrecentarse. Lo que lleva a que el ojo se abra aún más no es lo que éste ve (a menos de haber dispuesto el objeto enfrente suyo con este fin), sino su visión. No es su posible efecto o alguna finalidad sino su propia ebriedad lo que excita a la potencia y la incita en pos de más potencia.

La cultura, en tanto que auto-desarrollo de la vida, reviste diferentes formas: una forma inmediata, a saber, la organización social que es el sistema de las necesidades y del trabajo tendiente a satisfacerlas. Necesidades y trabajo son dos modos elementales de la praxis, situados el uno en la prolongación del otro: el trabajo, o, más bien, la actividad original, no es más que el acrecentamiento de la necesidad. Por otra parte, la cultura reviste formas superiores que son el arte, la moral, y la religión. Ciertos momentos particularmente notables intervienen en el desarrollo de la cultura cuando las formas superiores buscan de manera explícita atraer hacia ellas las formas inferiores. Citemos, en el mundo moderno, la corriente de pensamiento que parte de Ruskin y William Morris para concluir,

en Alemania, con la tentativa extraordinaria del Bauhaus, que buscó conferir a la producción industrial los caracteres de una producción estética.

El movimiento inverso se produce algunas veces. No sólo se distiende el dominio de las formas superiores sobre las inmediatas, sino que, en lugar de proseguir su propio desarrollo, cada una de estas formas de realización de la vida se empobrece y la vida en su totalidad parece declinar. La humanidad entra entonces en un período de barbarie. La barbarie es siempre segunda respecto de un estado de cultura que necesariamente la precede, y sólo ante éste puede aparecer como una degeneración. Como dice Joseph de Maistre: la barbarie es una ruina, no un rudimento. La cultura viene siempre primero. Hasta las formas más rudimentarias de actividad y organización humana ya son formas de cultura; presentan una organización, leyes implícitas, modos de conducta destinados a hacer posible la existencia del grupo y su supervivencia, formas que, en tanto persiguen el mantenimiento y la conservación del estado de fuerzas, aparecen como condiciones de un progreso ulterior.

En la medida en que el auto-desarrollo de la vida bajo el modo de su auto-acrecentamiento es querido y prescrito por ella, en tanto es idéntico a su esencia, la interrupción de ese desarrollo es, por el contrario, la regresión; el reflujo de la cultura hacia la barbarie resulta incomprensible. La genialidad de Nietzsche consiste en haber percibido esta aporía y en haber llevado a cabo unos análisis extraordinarios para resolverla. Estos análisis nos muestran, en primer lugar, que el campo de la vida no es el de lo vago e indeterminado, prestándose así a afirmaciones fantasiosas ajenas a una ciencia rigurosa, sino que se pueden reconocer en ella ciertas correlaciones eidéticas y aprióricas, objetos de un saber apodíctico. En lo que concierne a nuestro problema, Nietzsche nos dice: si el declinar de las civilizaciones es posible, no lo es porque la fuerza de la vida fuera susceptible de disminuir y transformarse progresivamente en debilidad, sino, al contrario porque esta fuerza de la vida es infinita y, en su fondo, no se debilita jamás. Sólo que, en aquello que llamamos debilidad, ocurre que esta fuerza infinita se dirige contra ella misma, como mala conciencia, odio y resentimiento. Si los débiles pueden vencer a los fuertes e, incluso, según Nietzsche, si lo hacen inexorablemente, es porque toman apoyo en sí mismos sobre esta fuerza que, en el seno de su degeneración y decrepitud, permanece intacta.

¿Por qué y cómo puede la vida dirigirse contra ella misma? Porque ella es la vida, el «sufrirse a sí» y el «soportarse a sí» de la subjetividad absoluta, que encuentra su plena efectuación fenomenológica en el Sufrimiento y, en el ex-

tremo de este sufrimiento, vuelto insoportable, no pudiendo ya soportarse a sí mismo, emprende el deshacerse de sí, es decir, romper el lazo irremisible que ata la vida a ella misma. Sólo en este loco proyecto de deshacerse de sí la vida se transforma en debilidad, precisamente porque el lazo que la anuda consigo misma no puede desatarse. Sucede entonces que la vida dirige su impotencia contra los otros, o contra sí misma en el resentimiento, entregándose a la empresa de la destrucción. Las grandes civilizaciones no desaparecen sumergidas por fuerzas exteriores; su muerte se origina en ellas mismas.

Hoy la humanidad entra nuevamente en la barbarie. Esta, sin embargo, presenta caracteres particulares que importa subrayar y que resultan, principalmente, del hecho de que nuestra civilización es la de la ciencia y sus aplicaciones. En la medida en que la ciencia es la ciencia de la naturaleza, ella ignora la vida. La ignora tanto más cuanto que en el mundo que ella estudia hace abstracción de que ese mundo es un mundo de la vida, en particular, de la sensibilidad. Naturalmente, la ciencia matemática de la naturaleza posee su derecho propio; su desarrollo prodigioso en los tiempos modernos ha conducido a extraordinarios resultados, muchos de los cuales, si estuviesen puestos al servicio de la vida, le ofrecerían nuevas posibilidades; pero cuando decimos «puestos al servicio de la vida», suponemos que es ella quien juzga y quien decide en función de un saber que es el suyo y le concierne. Sólo que al desarrollo teórico de la ciencia galileana, se agrega una creencia a la que ya hemos aludido, a saber, la de que esta ciencia constituye el único tipo de saber real o posible. A partir de entonces, el desarrollo de la ciencia, es decir, de hecho, el reino de esta creencia, significa la exclusión de cualquier otra forma de saber y, en particular, del saber de la vida en sus desarrollos prácticos fundamentales que son el arte, la moral y la religión. La eliminación del saber fundamental de la vida en el seno mismo del extraordinario desarrollo de la ciencia matemática de la naturaleza y en beneficio de esta única ciencia es, pues, aquello que produce y caracteriza la barbarie propia de nuestro mundo. Esta eliminación de los saberes prácticos fundamentales de la vida se manifiesta prácticamente, es decir, en el plano de la vida de los grupos humanos: las iglesias están vacías, no hay más moral. Se podría ver en ello, como de hecho ha sucedido, la liberación de la humanidad respecto de sus creencias e interdicciones infundadas. Pero no hay creencias sin fundamento. Toda creencia, por extraña o absurda que pudiera parecer, es una creencia de la vida en sí misma y, en última instancia, le es idéntica. La desaparición de las creencias en el mundo moderno es el estricto correlato de la no consideración del saber fundamental de la vida y también es su consecuencia.

El hecho de que esta eliminación del saber de la vida sea interpretada, por otra parte, como una «liberación» es significativo. Así, por ejemplo, la liberación de la sexualidad quiere decir que ésta debe tratarse en adelante como un proceso natural y que, por consiguiente, su descripción y explicación es competencia de una ciencia en el sentido de la ciencia de la naturaleza. El comportamiento que el hombre debe tener frente a la sexualidad encuentra entonces su principio en aquel saber de la naturaleza o en algún otro saber copiado de éste y ya no en el erotismo o en el amor, comprendidos como experiencias radicalmente subjetivas. La vida ha dejado de dictarse ella misma sus propias leyes y ahora las recibe de un trasmundo científico. Sería posible, a este propósito, reflexionar indefinidamente sobre el éxito popular que encontró en nuestra época una doctrina como el psicoanálisis.

Pero aquí tocamos un punto absolutamente general que podría denominarse la naturalización del hombre. Puesto que el saber matemático de la naturaleza es el único tipo de saber, sólo se podrá conocer algo acerca del hombre en la medida en que lo tratemos, de un modo u otro, como un fragmento de esta naturaleza, en la medida en que se reduzca su pretensión metafísica, como ya lo hiciera la astronomía; en fin, sólo será posible el conocimiento del hombre si se opera la conversión de la vida transcendental de la subjetividad absoluta en datos empíricos objetivos listos para los diversos saberes positivos, los cuales, haciendo uso de un aparato lógico y matemático tan riguroso como fuera posible, nos habrían de decir finalmente qué es el hombre. La eliminación práctica del saber práctico de la vida acarrea esta consecuencia en el plano teórico y se vuelve visible en él.

Sería particularmente esclarecedor examinar los modos de comunicación del saber, comunicación que, ante todo, supone la elección de los saberes que se considera fundamentales y prioritarios. En esta perspectiva, la universidad es un verdadero microcosmos y las innumerables reformas que en ella se suceden a ritmo frenético tienen siempre por meta, tanto en el plano de la enseñanza como en el de la investigación, la eliminación de las disciplinas tradicionales de la cultura que trataban obscuramente de la vida como de una realidad específica, en beneficio de las disciplinas científicas que se definen por el desconocimiento de esta especificidad. La elección misma de las matemáticas como criterio para la selección de los alumnos y estudiantes es relevadora. Más aún, en las disciplinas de la cultura, la invasión de métodos científicos quita a éstas su objeto propio, haciendo aparecer nuevos objetos definidos por la aplicación potencial de esos métodos. Así es como la filosofía ha cedido su lugar a las ciencias humanas

caracterizadas por la alta tecnicidad de sus metodologías diferenciadas, tecnicidad que va a la par con una creciente ignorancia en lo que concierne al objeto último de la investigación. Dentro de la filosofía misma, ésta fue substituida por la epistemología, es decir, por una reflexión sobre el saber científico, el único que existe e importa, la lógica matemática, etc. En Francia, en la disciplina denominada «Literatura francesa», se abandona la literatura en provecho de la lingüística o de diversos enfoques sociológicos, psicológicos o freudianos de los textos, cuyo carácter literario, es decir estético, ya no es si quiera percibido; los textos de los grandes escritores son, por otra parte, reemplazados por textos extraídos de los periódicos, a propósito de los cuales, efectivamente, el análisis estético ya no tiene más razón de ser. El año pasado, siempre en Francia, en el programa de las oposiciones para la cátedra de inglés, la literatura inglesa fue transformada en una asignatura optativa. De este modo, la universidad, que tradicionalmente jugaba el papel de un hogar de cultura, se volvió en el mundo contemporáneo una de las estaciones y centros de difusión de la barbarie.

La afirmación de que la ciencia, considerada como el único modo de saber posible, engendra la barbarie no dejará de parecer demasiado vaga y excesiva. Hagamos, pues, su demostración a partir de ejemplos precisos. En Grecia, en Eleuterio, subsisten los restos de una de las fortalezas que en el siglo VI protegían el Ática. Se trata de un admirable muro de enormes bloques de piedras que relucen al sol, por encima del que, lamentablemente, pasa una línea eléctrica de alta tensión. Si se tratase de transportar corriente eléctrica de tal lugar a tal otro y calcular las mejores condiciones de transporte, la solución adoptada por los ingenieros griegos habría sido ciertamente la mejor. Si este hecho se nos presenta como uno de los innumerables ejemplos de la barbarie que flagela nuestro mundo, es porque en esos cálculos y para que sean posibles, se ha hecho abstracción de la sensibilidad, es decir, del Todo de la subjetividad absoluta como criterio y razón última de toda cosa. Si, de manera general, los «decididores» de hoy son bárbaros, es porque la vida, la vida fenomenológica transcendental, no forma parte ya de su saber.

Otro ejemplo. A mitad del siglo XX, era posible considerar que aún existían en el mundo, desde el punto de vista estético, es decir, en el plano de la praxis (mismo si es cuestión de una praxis del pasado), tres principales países cultivados: Italia, Alemania y, en cierta medida, Francia, donde sin embargo las destrucciones habían sido considerables. En esos tres países todavía era posible contemplar ciudades que, como tales, como lugares de habitación y actividad humana, eran obras de arte. La destrucción de las ciudades alemanas durante

la segunda guerra mundial, precisamente de sus núcleos arquitectónicos (dicho sea de paso sin ningún motivo militar o económico), constituye un ejemplo perturbador de la barbarie de los decididores políticos y militares, tanto como la ausencia de toda reacción frente a aquel daño irreparable cometido contra una parte sumamente importante del patrimonio cultural de la humanidad y muestra hasta qué punto la idea de una dimensión estética de la existencia, es decir, de una praxis estética, ha sido excluida de la esfera de la experiencia humana. Existe un círculo de la barbarie: únicamente hombres desprovistos de sentido estético pueden vivir en las monstruosas urbes construidas en el siglo XX, y, puesto que la vida nunca es totalmente eliminada, no logran hacerlo.

Un último ejemplo mostrará la intervención de la ciencia dentro de la misma estética. Pues si la estética tiene todavía derecho de ciudadanía entre nosotros, sólo lo tiene en la medida en que ella es científica y se atribuye fines y métodos racionales. Pero si la ciencia es la eliminación de la sensibilidad, ¿qué puede querer decir una estética científica? No lejos de Eleuterio, en Dafnis, se yergue un monasterio que data del siglo V. Su iglesia está cubierta con magníficos mosaicos que han llegado hasta nosotros gracias a numerosas y pacientes restauraciones. Pero en 1976, tuvo lugar una nueva restauración, científica esta vez, a cuyo término se había destruido una gran parte de los mosaicos mientras que aquellos que subsistieron están manchados con regueros de cemento que los tornan irreconocibles y los desfiguran para siempre. ¿Qué es lo que sucedió? Existen actualmente diversos procedimientos que permiten fechar los materiales de manera rigurosa –en particular, el carbono 14–, y, por consiguiente, discernir en una obra restaurada aquello que es original y aquello que no lo es. Lo que en el monasterio bizantino de Dafnis le importa a la ciencia es sólo aquello que puede ser científicamente establecido: la discriminación de los agregados, empalmes y elementos repintados sobre la obra original y la destrucción irreversible a martillazos de las teselas de los mosaicos no originales es la consecuencia de la teoría y de su propia voluntad. Se objetará que no es el carbono 14 quien nos dice que se debe destruir todo lo que no date de 1160. Pero, ¿quién lo dirá? ¿En qué saber podrá uno fundarse para decidir, si no existe ningún otro saber más que el científico?

La interpretación de la cultura a partir de la vida fenomenológica absoluta, y así como cultura esencialmente práctica, plantea, es verdad, numerosos interrogantes. Se preguntará si no existe una cultura teórica, si la humanidad no busca acaso *conocer* esta vida que no puede contentarse con vivir en la inmediación, y se añadirá: en la ceguera, pues uno imagina que conocer significa ver y que el

conocimiento es justamente la teoría. ¿Acaso no constituye un conocimiento teórico de la vida, todo lo que a lo largo de este breve encuentro yo mismo he dicho sobre ella? ¿Y cómo sería posible tal conocimiento si la vida no es jamás un objeto, si por naturaleza ella es invisible?

Una cultura teórica, es decir, una teorización de la praxis, supone la operación, implícita o explícita, mediante la cual se substituye la vida por algo distinto de ella que valdrá en su lugar, un equivalente objetivo, una representación suya, de tal modo que esta representación no habrá de entregarnos nunca la vida misma en su realidad, sino solo un doble irreal. La economía política, por ejemplo, consiste en una sustitución de este tipo a través de la cual se reemplaza la vida práctica real de los individuos por un conjunto de determinaciones que, según se supone, la representan. Se trata de las determinaciones económicas en general: trabajo abstracto (que se ha obtenido eliminando todos los caracteres subjetivos del trabajo, es decir, su realidad, trabajo al que Marx llama precisamente «trabajo real», «trabajo vivo»), valor de cambio, dinero, capital, capital variable, etc. En el plano teórico resulta de lo anterior que estas determinaciones no se explican en absoluto por ellas mismas sino que, por el contrario, se presentan como una fuente de aporías insuperables cuando permanecemos en su propio plano suscitando, por otra parte, en el plano práctico, un profundo malestar.

Si preguntamos ahora cómo es posible una fenomenología radical de la subjetividad absoluta, es decir, una teoría de la vida en general, se deberá comprender que para ello es precisamente necesario construirla como la teoría de las representaciones adecuadas de esta vida. Se vuelve de este modo patente cómo en Husserl, por ejemplo, se opera un desliz impensado, que va desde la pretendida captación de la realidad de la vivencia transcendental en la evidencia intuitiva a la intuición de las esencias que rigen esa vivencia, pero que ellas mismas, no son nada más que idealidades irreales que abren al fenomenólogo un universo de meras posibilidades.

El movimiento inverso, el paso del reino de las puras posibilidades ideales al de la realidad, es el que realiza la ética. El decir de la ética, tanto como el mandamiento religioso, es teórico sólo en su modo de presentación a la conciencia pues, en su significación misma, remite al otro de la teoría, a la praxis como lugar de toda realidad: «se debe hacer», «los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras, lo que importa es transformarlo». Pero la acción real nos reconduce a la cultura real, a la que pertenece precisamente la ética. Lo mismo ocurre con la religión y con el arte, cuyas producciones sólo son objetivas en apariencia.

La vida es, pues, praxis; es por esencia, la vida activa. Cuando se habla de un hombre que lleva una vida activa, que recibe muchas llamadas telefónicas y tiene citas importantes durante el día, se habla de otra cosa, no de la esencia de la vida, sino de una de sus modalidades existenciales en la que ésta intenta escapar de sí misma. El intento de la vida de huir de sí no es más que un modo de esta vida, modo singular aunque universalmente extendido, es la debilidad y la desesperación.

La vida contemplativa no es en sí menos praxis que la vida activa; ella es, pues, lo Mismo. La vida contemplativa no es una contemplación en el sentido de una teoría. Quien verdaderamente contempla no ve nada, los personajes de Rembrandt carecen de mirada. En sus modos activos, la vida libera su propia fuerza; en sus modos contemplativos se encuentra a la escucha de la fuerza original que habita en toda fuerza y la arroja en sí misma antes de desplegarse; es una vida que se confía a su propia esencia y que, abandonándose al incesante movimiento de su propia venida a sí, la experimenta más intensamente.

Kandinsky y la significación de la obra de arte

No es posible abordar la cuestión de la significación de la obra de arte sin haber previamente respondido a un interrogante: el de su naturaleza o, como preferimos llamarlo, el de su sitio. Es preciso pues, ante todo, saber en qué dimensión del ser se despliega el objeto estético y qué estatuto se debe reconocer a todo aquello que pudiera ser el contenido de esta experiencia específica que es el arte. Ahora bien, este problema ineludible nos enfrenta a una aporía.

Por un lado, la obra de arte es una realidad imaginaria. En ello suscribimos las geniales indicaciones de Husserl en el 8c 111 de *Ideen I*[50]. En la contemplación estética del grabado de Durero «el Caballero, la Muerte y el Diablo», no somos dirigidos hacia la lámina grabada, ni hacia las figurillas que en trazos negros aparecen sobre ella sino hacia ciertas realidades completamente distintas, que son las «realidades figuradas», «en retrato» o «pintadas»; unas realidades que no forman parte del grabado en cuanto objeto del mundo, sino del objeto-grabado en cuanto obra de arte, su realidad estética. Operemos, entonces, una distinción esencial entre, por un lado, los elementos materiales que sirven de soporte a una obra de arte y que pertenecen al mundo real de la percepción a igual título que «toda otra cosa» real y, por el otro, la obra de arte como tal, obra que no tiene su sitio en el mundo sino fuera de él, de tal suerte que decimos en este sentido que ella es un puro imaginario.

Las teselas de un mosaico, las maderas o cobres de un grabado, la tela de un cuadro, los colores que lo recubren, forman parte del mundo que nos rodea. Pero en la experiencia estética (ya sea la del creador o la del espectador), estos elementos materiales sólo sirven para figurar una realidad de otro orden, la realidad representada por el cuadro, el grabado o el mosaico. Se puede observar la tela del cuadro, examinar su grano, sus resquebrajaduras, y esto es lo que se hace cuando se intenta determinar su antigüedad con precisión. En el caso de una pintura sobre madera, se supondrá que es flamenca si es roble, francesa si

[50] *Idées directrices pour une phénoménologie*, traducción de Paul Ricoeur, Gallimard, París, 1950, p. 373.

es nogal, italiana si es pino. Sin embargo, desde el instante en que comienza la visión estética, desde que la «tela» o la «madera» se vuelven un «cuadro» y penetran en la dimensión propia de la pintura, estos elementos materiales son «neutralizados», al no ser ya percibidos ni puestos como objetos del mundo sino como una entidad cuya única función es producir la realidad representada en el cuadro; realidad que también es neutralizada y que pertenece tan poco al mundo real como los elementos que la representan y junto con los cuales constituye una única y nueva dimensión de ser en la que estos se unen mediante relaciones de semejanza; ésta es la dimensión ontológica del arte.

Una prueba bastará para mostrar la diferencia entre esta dimensión y el mundo real: un pequeñísimo espacio real sobre la tela puede representar en el cuadro un inmenso espacio, como el de los paisajes que se descubren a través de la ventana de ciertos primitivos flamencos. De modo general, el cuadro entero puede ser percibido como una «ventana», como un agujero en el mundo real, agujero o ventana a través de los cuales la mirada se descubre desviada a «otro lugar» radical. En la pintura clásica, la diferencia de la que hablamos entre real e imaginario, aquel «otro lugar» al que nos arroja, encuentra su primera expresión en el hecho de que el cuadro está construido de manera tal que provoca la ilusión de un espacio de tres dimensiones o la de profundidad en el mundo real de la percepción, allí donde sólo existe la superficie plana de un muro, de una madera o de la tela.

Debemos recordar, por otra parte, que toda obra estética se presenta como una totalidad y que sólo resulta inteligible como tal. En un cuadro, cada color adquiere su valor únicamente en función de todos los otros, tanto de aquellos que le son contiguos como de los que vienen a establecer con él alguna relación más sutil en un punto alejado u opuesto de la tela. Ocurre lo mismo con cada forma y cada volumen: todo elemento es necesario para el surgimiento de lo que se denomina –por esto mismo– una composición, y por esta razón le pertenece en un sentido riguroso. Ahora bien, lo que nos importa y conviene destacar es que esta composición es una composición estética, las relaciones en que consiste y los elementos entre los cuales estas relaciones se instituyen son de naturaleza estética y se sitúan dentro de aquella dimensión de irrealidad por principio que es la de la obra. Cuando el pintor dispone un color sobre la tela, no es ésta lo que examina; por el contrario, ve la composición y, en ella, lo que corresponde a esta mancha o a aquel trazo, en pocas palabras, su efecto estético; un efecto que se integra al conjunto de efectos, es decir, al Todo que es la obra. Así es como, ante un Franz Halz, es preciso retroceder algunos pasos hasta el

lugar en que las pinceladas ampliamente trazadas se transforman bruscamente en la sangre de una mejilla, o hasta allí donde el rostro del oficial de la milicia de Saint Adrien que se vuelve lentamente hacia nosotros se torna el Ojo de la Vida que nos observa a través del tiempo.

La composición estética no es, pues, esa suerte de paleta coloreada que se ha vuelto la tela bajo el efecto de las pinceladas o de los toques de espátula del artista, si bien sólo es posible a partir de ella. Cada elemento plástico de la composición es figurado a partir del elemento material y supone, por consiguiente, su existencia. A la totalidad plástica de la composición, que es la obra misma, le corresponde necesariamente una unidad orgánica del substrato; a la semejanza particular que siempre se establece entre tal parte de la tela y su equivalente estético, le corresponde la semejanza global entre la obra y su soporte. Este se ofrece como un contínuum; posee una suerte de unidad. No se trata de una unidad interna, unidad que sólo la obra posee, puesto que la disposición material de los colores se halla determinada por el efecto estético que ella habrá de producir. Por esta razón es que esta disposición es necesaria en su estado. El contínuum que exhibe el substrato material de la obra es lo que le hace ser un su análogo, aquello a partir de lo que la obra podrá surgir y desplegarse en su propia dimensión de existencia. Por esto es que el *contínuum* debe ser preservado a todo precio, restablecido y reconstituido si fue dañado o destruido. La restauración de una obra de arte se debe llevar a cabo entonces en función de su unidad estética y nunca en función de su soporte: suprimiendo en éste, por ejemplo, todo aquello que en el pasado hubiera sido rehecho, para conservar únicamente los elementos que habían pertenecido a la obra original. La restauración «científica» de las obras de arte, tal como se la practica en la actualidad, que elimina, por ejemplo, en los frescos, las partes reconstituidas por restauraciones anteriores y las reemplaza por espacios vacíos, por regueros blanquecinos de cemento, resulta de hecho su destrucción criminal, como es posible constatar en diversos lugares como Dafnis, los monasterios serbios, Arezzo, Florencia, etc. Semejante restauración científica (que utiliza procedimientos como el carbono 14), procede de un materialismo burdo que desconoce el verdadero estatuto de la obra de arte en su calidad de no-real, en su condición de imaginario puro.

A esta concepción de la obra de arte que, a través de un análisis fenomenológico preciso, se afana en reconocerle un campo de existencia específico, se opone otra concepción que cuenta en su favor con la autoridad de uno de los artistas más grandes de nuestro tiempo, aunque también, con la fuerza de su propia evidencia: la tesis de que la dimensión ontológica en que se mueve el arte

es aquella de la sensibilidad. Consideremos las siguientes afirmaciones cruciales de Kandinsky: «únicamente por la sensibilidad se logra alcanzar lo verdadero en el arte»; «dado que el arte actúa sobre la sensibilidad, sólo puede actuar por la sensibilidad». Así pues, las famosas leyes de lo Bello son las leyes de la sensibilidad, y sólo en apariencia leyes matemáticas ideales y objetivas. Aun cuando se lograra ofrecer una formulación matemática rigurosa a las formas y relaciones que los elementos plásticos de una composición establecen entre sí, ésta nunca habría de ser más que la aproximación ideal de proporciones y equilibrios que juegan en el interior de la sensibilidad y que encuentran su propia posibilidad, las exigencias a que responden y su última razón, en la sensibilidad y sus leyes propias. He aquí por qué, como dice Kandinsky: «balances y proporciones no se encuentran fuera del artista, sino en él»[51].

Sin embargo, si bien el arte remite a la sensibilidad, si en ella encuentra sus leyes propias y también las exigencias a las que estas leyes intentan responder, al mismo tiempo, la obra de arte no tiene su sitio en el mundo real, mundo que es, justamente, un mundo sensible, dado a la sensibilidad y definido a partir de ella, a partir de sus formas y de su contenido. Nos encontramos entonces atrapados por la aporía según la cual la obra de arte pertenece y, a la vez, no pertenece al mundo real. Antes de intentar superar esta dificultad, cuya solución nos permitirá comprender la verdadera naturaleza de la obra de arte y su significado, establezcamos algunas de las implicaciones de la definición del arte, según la cual éste encuentra su esencia en la sensibilidad y en la dimensión de ser circunscribe.

Sería para ello conveniente decir algo más sobre la sensibilidad y también sobre el mundo del que ésta es condición. La sensibilidad es la Apertura de este mundo, la transcendencia en y por la cual nace el primer Afuera, el Primer Plano de luz que es todo mundo en cuanto tal. La sensibilidad es el Ek-stasis del Ser. Es porque esta transcendencia habita en cada uno de nuestros sentidos, que estos siempre son capaces de rebasarse hacia lo que constituye su objeto propio (lo visto, lo escuchado, lo tocado), y de alcanzarlo en y por ese proceso de transcendencia, por consiguiente, en el Dimensional extático donde se exhibe ante nosotros todo aquello que nos ofrece su rostro, alguna faceta o aspecto de su ser, todo aquello que es dado como ob-jeto.

Pero la sensibilidad no agota todo su ser en esta pura relación con un mundo considerada en cuanto tal y como auto-suficiente, en una relación cuya fenomenalidad se reduce a la de ese mundo y su surgimiento. En toda relación de este género, en rigor, en toda afección por un ente cualquiera –afección

[51] *Du Spirituel dans l'Art*, Denoël Gonthier, París, 1954, pp. 114-5.

que del ente hace un ob-jeto– reina el carácter de la afectividad, carácter que no es ni sobreañadido ni contingente, sino que, por el contrario, determina a la sensibilidad como siendo su propio Fondo y haciéndola posible en última instancia. Por este motivo es que nuestra actitud respecto de las cosas nunca es reductible a una pura mirada y a su insensible o indiferente desplazamiento. En efecto, la mirada nunca es un simple ver, sino, precisamente, un sentir, un sentir las cosas, puesto que el ver que nos abre a ellas es, ante todo y necesariamente, un ver que se siente él mismo viendo –*sentimus nos videre*, dice Descartes–,[52] un ver que se experimenta y se afecta él mismo antes de ser afectado por el mundo, de tal manera que la fenomenalidad propia de esta autoafección originaria es la afectividad en cuanto tal.

Por ello es que el mundo es por esencia un mundo sensible; porque la relación con el objeto, es decir, en última instancia, el Ek-stasis del Ser en que se funda todo mundo y la relación misma, se auto-afecta en su transcendencia, de suerte tal que, sobre el fondo de esta auto-afección que originariamente la revela a ella misma, tal relación es necesariamente afectiva: una sensibilidad. Por eso es que Kant, buscando las condiciones de toda experiencia posible, para él de todo mundo posible, comienza su investigación con una Estética transcendental, es decir, con el análisis de la sensibilidad. Sin duda, su análisis se desarrolla todavía sobre un plano que es el de la facticidad: Kant encuentra la sensibilidad en el nacimiento del mundo, sin comprender verdaderamente la razón del carácter sensible de este nacimiento. Esta razón está ahora ante nosotros: el mundo es un mundo sensible porque la relación con el mundo es afectiva conforme a la posibilidad más interior de su despliegue extático.

Por lo tanto, si suponemos que el arte posee su sitio propio en la sensibilidad, y que ésta consiste en la puesta en acto de sus poderes, debemos decir: el arte no constituye en absoluto un dominio aparte reservado a los artistas, a los estetas o a los especialistas sino que, por el contrario, lo encontramos con el mundo, con cualquier mundo posible en general, puesto que todo mundo es sensible, encuentra su fuente en la sensibilidad y es sostenido por ella. Así, el mundo concreto donde viven los hombres está en su totalidad comprendido por las categorías de la estética y sólo por ellas resulta comprensible. Es un mundo bello o feo, necesariamente; si no es ni lo uno ni lo otro, entonces, es, en una suerte de neutralidad que no constituye más que una determinación estética entre otras, un determinado estado de la sensibilidad, a la que este mundo se ofrece por principio.

[52] Carta a Plempius del 3 de octubre de 1637, Adam et Tannery, I, p. 413.

Un hecho bien conocido por los historiadores, antropólogos, etnólogos, etc., es que toda forma de civilización conocida hasta el presente –con la excepción tal vez de la nuestra– lleva en sí el arte como una de sus principales actividades, arte cuyas producciones son frecuentemente lo único que nos queda de su pasado conmovedor. ¿A qué se debe? ¿Por qué toda cultura incluye el arte como una de sus dimensiones esenciales? Porque todo mundo posible y, por consiguiente también el nuestro, es necesariamente un mundo estético; porque todo hombre en tanto que habitante de ese mundo es potencialmente un artista, al menos todo aquel cuya sensibilidad funcione como la condición transcendental de ese mundo y de su surgimiento. Un mundo por esencia estético, un arte inherente a toda cultura, tales son las primeras dos implicaciones de la tesis según la cual la obra de arte responde a la sensibilidad y le pertenece.

La definición del objeto estético como imaginario puro acarrea, por el contrario, una consecuencia aporética, que Sartre recoge en su lectura de Husserl: si el campo del arte fuera, en cuanto tal, ajeno al mundo real de la percepción, éste último no podría ser, como tal, ni bello ni feo. Tesis difícil de sostener, particularmente en la actualidad. En efecto, vivimos en la era de la técnica; ésta devasta el mundo de nuestra existencia cotidiana desfigurando sus paisajes, sitios, ciudades y monumentos legados por el pasado; haciendo surgir en todas partes lo horrible y lo horrendo. ¿Cómo habría de ser posible esta devastación del universo –de la que somos impotentes testigos– si, en cuanto sensible, este universo no estuviese atravesado, al menos virtualmente, por categorías estéticas?

Tal evidencia salta a la vista al indagar más profundamente por las razones de que la técnica sumerja a nuestro mundo en ese abismo de fealdad: se debe a que ella procede de un saber enteramente nuevo, aparecido en la época de Galileo, cuyos supuestos y decisiones habrían de conmocionar la humanidad del hombre, haciendo de él lo que es hoy, el hombre europeo, un hombre cuyo modelo se impone a la tierra en su totalidad.

En vista de alcanzar un conocimiento objetivo del mundo, la ciencia galileana había decidido hacer abstracción en él de sus cualidades sensibles, de la propia sensibilidad, y sólo retener como constitutivas de su verdadera realidad las formas geometrizables de las cosas, sus propiedades ideales susceptibles de prestarse a una determinación matemática y, como tal, rigurosa –la misma para todos–, universalmente válida, «objetiva», científica, en lugar de sus apariciones sensibles, subjetivas, individuales y cambiantes. Al definir así un mundo-de-la-ciencia como único mundo «verdadero» y real, la ciencia galileana no sólo hipostasiaba

una abstracción –puesto que ese mundo de la ciencia remite necesariamente al mundo real sensible, mundo que le confiere su único sentido posible y del cual no es más que una idealización– sino que, además, eliminaba todo aquello por lo que este mundo es un mundo estético. Organizar la actividad social a la luz de las posibilidades infinitas que ofrecía la nueva ciencia, implementar y dejar que en todas partes funcionen los dispositivos instrumentales de la tecno-ciencia, significaba introducir cambios en el campo de la sensibilidad que no tuviesen cuenta alguna de ella, de su voluntad y de sus leyes: un universo por esencia estético iba a dejar de obedecer a prescripciones estéticas. Tal es el principio de la nueva barbarie propia de nuestra época, barbarie donde la restauración científica de obras de arte que mencionábamos es algo así como un caso límite, el ejemplo más significativo y lamentable.

La segunda aporía a la que lleva la tesis del estatuto imaginario de la obra de arte, ya no es inherente al mundo real en que vivimos, sino, a la propia obra de arte. Pues, si ésta fuese un imaginario puro y se agotase en él al igual que una imagen ordinaria, buscaríamos en vano qué fundamento atribuirle a su consistencia interna, es decir, a su legibilidad, a la rigurosa determinación de sus partes en cuanto elementos de la composición estética y que, según hemos visto, son estéticos. En efecto, lo que caracteriza a la imagen ordinaria, es que, sostenida en todo momento por el acto imaginante de la conciencia posicional, y siendo sólo el punto límite de esta actividad, no resiste ninguna pasividad de la mirada y se desvanece tan pronto como se interrumpe el acto conciencial que la crea. No puedo –dice Sartre– contar el número de columnas del Panteón, cuya imagen formo.

Ahora bien, uno de los rasgos notables de la obra de arte, es la claridad y la precisión de los detalles (sobre la *Deposición* de Fray Angélico en San Marcos, puedo contar exactamente los personajes del primer plano, el número de torres de la muralla, el de casas o edificios que surgen por encima de la muralla, etc.), su localización rigurosa, la evidencia y la fuerza apremiante de las relaciones internas de la composición, relaciones que la hacen ser propiamente lo que es. Más significativa aún es la manera en que la obra de arte se da a nosotros, no en su carencia ontológica, como el frágil término de una actividad sin la cual se hundiría inmediatamente en la nada, sino como la imposición masiva de aquello que detenta, por su propia consistencia, el poder de ubicarnos ante sí en condición de espectador, o sea, de un ser fundamentalmente pasivo respecto de lo que le es dado contemplar y cuyo poder experimenta.

Nos toca, finalmente, dar cuenta de la emoción de la experiencia estética, es decir, de la fuerza con que nos constriñe y que a la vez despierta en nosotros,

así como también de su *pathos* y, con ello, superar la aporía que nos ocupa desde el comienzo.

Esta aporía consiste –recordémoslo– en que la obra de arte no puede ser reducida a su «soporte», es decir, a esa cosa material que es la madera, el cuero, la tela, y que, respecto a ellos, se encuentra en «otro lugar» radical que, por su oposición al mundo real de la percepción, se ha calificado de irrealidad por principio y, en ese sentido, de imaginario. Este análisis es exacto y no es preciso ocuparse nuevamente de él, sino sólo de precisar la naturaleza de ese «otro lugar» –es decir, del verdadero sitio de la obra de arte– para que la aporía se resuelva. Que esta obra no se sitúe jamás en el mundo, que no esté realmente allí donde está dis-puesto su soporte –allí, frente a nosotros, sobre aquella pared–, no significa que sea ajena a la sensibilidad, sino, por el contrario, que abreva en ella su esencia, desplegando su ser allí donde la sensibilidad despliega el suyo, en la inmanencia en que el ver se experimenta él mismo como vidente, donde el sentir se siente él mismo antes de sentir toda otra cosa, donde es afectado por sí, y así, se auto- afecta antes de ser afectado por el objeto –en la inmanencia radical de la afectividad absoluta donde no hay aún ni Afuera ni mundo– fuera de éste, por consiguiente, lejos de todo cuanto allí se encuentre, en «otro lugar» que toda obra verdadera permite sentir y que es también el otro lugar donde ella y nosotros mismos nos encontramos: aquello que somos.

Un análisis filosófico de la sensibilidad nos permitirá vencer la aporía. Puesto que el arte pertenece a la sensibilidad, y la substancia de la «cosa» estética es la sensación –el color en la pintura, el sonido en la música, etc.– nos vemos obligados a precisar el estatuto de la sensación: allí donde ésta encuentre su lugar la obra de arte ha de encontrar el suyo. Pese a la apariencia, la sensación en que se enraiza el mundo sensible, no es nada del mundo. Decimos que el árbol es verde, que la calle es ruidosa, que su fealdad nos hace sufrir, aunque en realidad, en las cosas no se encuentra ni color, ni sonido, ni sufrimiento. Color, sonido y sufrimiento no puede haberlos más que «sentidos», «experimentados», o «vividos»; sólo allí, pues, donde algo hace la experiencia de sí y se siente a sí de modo tal que pueda sentir y experimentar toda otra cosa: en la esencia previamente desplegada de la auto-afección como subjetividad absoluta, como la vida.

Para esclarecer definitivamente el sitio de la obra, distinguiremos rigurosamente, por un lado, aquello que denominaremos el ser original de la sensación, y por otro, el ser constituido de la sensación o de la impresión. El ser original de la impresión es su experimentarse a sí misma, la auto-impresión en la que

ella misma se siente sin distancia alguna en un sentir primitivo que es su afectividad. Y es de este modo como siempre ocurre: es por el dolor que conocemos el dolor y por el color, el color, etc. Sin embargo, la impresión originariamente dada a ella misma por su afectividad, también puede sernos dada una segunda vez mediante una mirada, por una intencionalidad, y esto sucede cuando, al deslizarse la impresión hacia el pasado, y así quedando separados de ella por el primer distanciamiento del tiempo, una «retención» nos la propone como «recién pasada» al aparecer en el mundo como una de sus cualidades sensibles: el verde del árbol, el ruido de la calle.

Debemos insistir, sin embargo, en que la cualidad sensible de la cosa real, «objetiva», sólo es posible como la proyección en la exterioridad por una intencionalidad constituyente, de aquello que únicamente existe de modo originario en su auto-afección y por ella. La cualidad sensible, en cuanto propiedad noemática del ob-jeto, es precisamente, el ser-constituido de la sensación, el cual remite a su ser original y lo supone. Pero, dado que la cualidad noemática, el color noemático por ejemplo, sólo es la representación exterior de aquello que no existe sino en la interioridad de su subjetividad, ella es un «irreal», como Husserl y antes que él Descartes supieron reconocerlo con profundidad. Así se nos vuelve súbitamente clara la irrealidad principal de la obra de arte: esta irrealidad no debe pensarse a partir de la realidad de su soporte material y en oposición a él, sino, por el contrario, a partir de la subjetividad entendida como la auto-afección de la vida. Irreal, la obra de arte habrá de serlo mientras nos equivoquemos acerca de su verdadero sitio y la consideremos en su pertenencia al mundo, allí donde colores y formas se proponen como propiedades transcendentes, como caracteres noemáticos del objeto, de un objeto que, en tanto es la obra, se confunde con el noema, con sus colores y formas irreales. Reales, lo son estos colores y formas allí donde cada uno de ellos posee su realidad originaria, allí donde se experimentan ellos mismos, en el *pathos* de su subjetividad viviente.

Entre los grandes creadores y teóricos del arte, Kandinsky es quien nos permite llegar más lejos en la inteligencia del estatuto de la obra y, así, en su significación verdadera. Su intuición decisiva consiste precisamente en haber reconocido que el sitio propio de la obra de arte está constituido por su subjetividad comprendida como el poder de auto-impresionarse, de experimentarse ella misma, de «razonar», dice Kandinsky, y también «vibrar». Tal subjetividad no es otra cosa que la vida. Porque la vida, constituye a la vez la forma y el contenido de su afección originaria, ella es autónoma; y es esta experiencia patética primitiva en su suficiencia interior la que define a la vez el sitio de la

obra y su contenido: «el elemento interior de la obra es su contenido»[53]. Kandinsky designa con el término de abstracción la autonomía de ese contenido en tanto que en su auto-afección primitiva no hay nada más en él que él, ni un afuera ni un mundo. Abstracción significa, pues, para el maestro de la Bauhaus, exactamente lo contrario de lo que entendemos ordinariamente por este término. En efecto, para la tradición, abstraer significa separar elementos o caracteres primitivamente inmersos en un todo, en el Todo del mundo, a fin de considerarlos por ellos mismos y atribuirles un valor particular. Es así como se suele explicar la génesis de la pintura abstracta y su venida histórica al arte moderno. Un trabajo efectuado sobre nuestra percepción del mundo exterior, originado en éste, habría concluido por retener o al menos privilegiar la luz, ciertas impresiones o formas geométricas; la abstracción kandinskiana implica, por el contrario, una puesta suspensión global del mundo, que sin embargo no nos deja en presencia de una nada sino de aquello que somos en nuestro ser más profundo.

Pero, ¿la obra de arte no está constituida por elementos, formas y colores que percibimos en el mundo, que vemos frente a nosotros, ante nuestra mirada? Kandinsky llama forma a esos constituyentes exteriores de la obra y, en ellos, distingue dos clases: «la forma dibujada y la forma pictórica»[54]. Estos elementos exteriores de la obra son abstractos en el sentido ordinario de la palabra, carecen por sí mismos de toda suficiencia de ser, de tal modo que jamás subsisten por su propia fuerza o, por decirlo de alguna manera, en tanto confiados a ellos mismos. ¿Dónde encuentran, pues, la potencia que les confiere el ser? En la subjetividad precisamente, en la vida, donde todo color y toda forma se auto-impresiona, resuena y vibra en él mismo antes de presentarse en la exterioridad bajo el aspecto de este color y de esta forma que creemos ver, pero que en realidad sólo vemos en la medida en que los sentimos en nosotros, allí donde ellos se sienten y hacen la experiencia de sí mismos: en la vida. Kandinsky llama «sonido», «sonoridad», «resonancia», «tono» a esta subjetividad originaria de la vida donde la impresión, tanto la del color como la de la forma, abreva su ser original.

El carácter musical de estas metáforas no nos debe desorientar. Ellas designan, pura y simplemente, la subjetividad absoluta de la que toda impresión es originariamente una modalidad, y que sirve siempre de fundamento a su

[53] «La pintura en tanto que arte puro», artículo aparecido en Der Sturm, n.178-179, septiembre de 1913, pp. 98-9.

[54] Kandinsky: «La peinture en tant qu'art pur», in Regards sur le passé (Rükblicke, Der Sturm, Berlín, 1915)

constitución objetiva, a su apariencia noemática. Lo prueba el hecho de que estos términos estén habitualmente asociados al de interioridad que, en Kandinsky, siempre califica el contenido original y abstracto del arte; a saber: precisamente la vida. En efecto, siempre es cuestión de «sonido interior», «sonoridad interior», de «resonancia interior» o también de «tensión viviente intrínseca», todos ellos, elementos radicalmente subjetivos que juntos componen fuera del mundo, en el invisible de nuestra Noche, a la vez el principio de nuestro ser y el del arte. Lo que sucede es que Kandinsky descubrió en la música su designio y capacidad de reproducir inmediatamente las determinaciones ocultas del Alma, reconociéndola así, en su indiferencia a toda realidad objetiva, como «la más inmaterial de las artes»[55], y asignó a la pintura la misma finalidad, no la de expresar el mundo, sino la de expresar el fondo del Ser y la Vida. La pintura conquistaría su significación metafísica y propiamente salvadora para la cultura moderna, concibiendo su tarea a imagen de lo ya realizado por la música, y no intentando expresarla, (propósito que, por el contrario, es el de un artista como Auguste von Brisen)[56] y, en vista de ello, debía volverse consciente y deliberadamente «abstracta».

Si lo que acabamos de decir es correcto, se hace posible comprender la distinción crucial que Kandinsky establece entre dos significaciones esencialmente diferentes del concepto de elemento pictórico; esto es, los colores y formas con que toda pintura está hecha. Por una parte, cada uno de estos elementos tomado en su aparente inmediatez, se presenta como un contenido objetivo: aquel punto que vemos, esta línea con sus diversas variaciones posibles –recta, curva, quebrada, etc.–, esos colores con sus degradés e infinitos matices. Por otra parte, el análisis de estos elementos hace surgir un hecho determinante: cada uno de ellos, cada tipo de punto o de línea, cada color, está unido a una impresión subjetiva que le es propia, y que Kandinsky llama, justamente, su «sonoridad interior», su «valor interior», su «sonoridad profunda», en resumidas cuentas, su contenido interior o abstracto. Esta referencia de todo elemento objetivo a una determinación subjetiva específica nos descubre, a la vez, los medios y los fines del arte, y aclara notablemente aquello que hemos llamado el sitio de la obra de arte, así como su última significación.

[55] *Du spirituel dans l'art*, op. cit., p. 76.

[56] Cf. nuestro trabajo: «Dibujar la música. Teoría para el arte de Brisen», en «Le Nouveau Commerce», París, Cahiers, 61, primavera de 1985.

El arte –por decirlo una primera vez muy rápidamente– no tiene más fin o significación que expresar sus determinaciones subjetivas, las cuales constituyen el fondo de nuestro ser, y, tal vez, las del ser mismo: el alma de las cosas y del universo, de ser verdad que toda entidad, toda apariencia objetiva, posee su resonancia interior y se apoya inicialmente en ella. Es porque esta dimensión subjetiva del ser es también la esencia del universo y el contenido abstracto –es decir, absolutamente real– que el arte quiere expresar, que Kandinsky pudo hablar de «su profundidad cósmica», y también decir que «la génesis de una obra de arte es de carácter cósmico»[57].

Pintar no es, pues, representar ingenuamente un objeto exterior guiándose por éste como por un dato previo y visible, o por propiedades que verdaderamente le pertenecieran y que fueran legibles sobre él: su forma o su color noemáticos. Pintar es, más bien, regresar a aquella realidad invisible que es, indisolublemente, la del mundo y el hombre: es ella, en verdad, lo que el arte se ha propuesto representar. Pintar no es más, entonces, guiarse por un modelo exterior (cuya imitación, por otra parte, carecería de sentido, pues el modelo es siempre superior a su copia), sino elegir y, lo más frecuentemente, inventar elementos «objetivos» de los que sólo cuenta el equivalente subjetivo, elemento cuya «resonancia interior» es justamente la misma que aquélla que se desea expresar; pintar es construir, ayudados por esos mínimos representativos que son los puntos, líneas, superficies y otros elementos equivocadamente denominados «geométricos», y también mediante colores, una composición cuya vibración interior es el sentimiento que constituye su arquetipo y, a la vez, su exclusiva finalidad. Si el contenido del arte, su contenido «abstracto», «cósmico», se nos vuelve ahora inteligible, por el contrario, la manera de expresarlo, la naturaleza de esa expresión, queda aún por ser precisada. «Sabemos qué queremos –dice Kandinsky en la Conferencia de Colonia– mucho más a menudo que descubrimos cómo realizarlo.»

Ahora bien, estamos en condición de ofrecer una respuesta segura a este problema de los medios del arte, en este caso, de la pintura. Si cada elemento objetivo –forma, color, considerado bajo su aspecto exterior– está acompañado por una determinación subjetiva que le sirve de soporte, ¿no sería conveniente poner en evidencia esas tonalidades definidas que marcan la resonancia en nosotros de cada tipo de «objeto», la manera inesquivable y precisa que tenemos de vivirlo? Esta tarea es doble. Se trata ante todo de hacer aparecer o, más bien, de experimentar esa tonalidad interior que la actividad cotidiana, inmersa en

[57] Conferencia de Colonia, 1911.

su finalidad exclusivamente práctica, nos ha hecho ignorar. Se trata, por otra parte, una vez que estas tonalidades interiores se hayan vuelto nuevamente «sensibles», de establecer –por decirlo de algún modo– su inventario y liberar las leyes de sus posibles combinaciones. Los escritos teóricos de Kandinsky consisten, justamente, en el estudio sistemático de las tonalidades subjetivas en las que colores y formas se dan a nosotros; en el reconocimiento de sus relaciones, que son subjetivas como ellos y que constituyen el fundamento de toda obra de arte concebible, obra a la que Kandinsky llamará, significativamente, una «composición».

La puesta en evidencia de la tonalidad subjetiva que acompaña a cada elemento objetivo, dio lugar en Kandinsky a unos análisis admirables. Si, por ejemplo, consideramos una letra, vemos que ésta se propone como una «forma global» que, como tal, posee una sonoridad propia, alegre o triste. La letra comprende, por otra parte, diferentes líneas orientadas que, a su vez, producen tal o tal otra impresión subjetiva. El conjunto de estas impresiones, o sonoridades, define la «vida interior» de la letra. Resulta de ello que toda letra produce un doble efecto: por un lado, actúa como signo poseedor de una finalidad propia y, en ese sentido, sirve para formar palabras que son portadoras de una significación definida; es la finalidad práctica, utilitaria de la letra que Kandinsky denomina su «efecto exterior». Sin embargo, podemos también considerar la letra olvidando ese efecto exterior, esa función de signo. Advertimos, entonces, que la letra está unida por su forma pura a un «efecto interior» que constituye su significación propiamente pictórica y que puede jugar de manera totalmente independiente respecto de su función utilitaria. Más aún, toda vez que esta función utilitaria se pierde de vista, el efecto interior que resulta únicamente de la forma de la letra es experimentado en toda su fuerza[58].

Lo que acabamos de decir acerca de una simple letra es válido para todo elemento exterior, cualquiera que éste fuera. Una línea, por ejemplo, sirve en la vida ordinaria para delimitar un objeto y, así, para designarlo. Pero, si en un cuadro se la libera de esta obligación de figurar un objeto determinado, si deja de representar alguna cosa identificable, entonces se vuelve perceptible su «resonancia puramente interior» y ésta recibe –escribe Kandinsky– «su plena fuerza interior». «Plena», porque la resonancia ya no está más debilitada o escondida por la significación utilitaria que la obscurece mientras funcione como signo o como representación de un objeto. «Fuerza», porque una línea, percibida en y

[58] Este análisis se encuentra en el artículo: «Sobre la cuestión de la forma», aparecido en el *Almanach der Dlaue Reiter* de 1912.

por ella misma, manifiesta en cada una de sus inflexiones, curvaturas, ángulos y, por cada uno de sus cambios de dirección, el efecto sobre sí de una fuerza que, no siendo más la de algún proceso objetivo (pues éste ha desaparecido), sólo existe efectivamente en nosotros, en nuestro cuerpo subjetivo, allí donde toda fuerza real tiene su morada efectiva; por esta razón, Kandinsky la califica de «interior».

Kandinsky propuso a propósito del movimiento, una impactante demostración de la realidad subjetiva de todo elemento objetivo. La misteriosa y mágica potencia de la subjetividad abismal del Ser, se hace sentir en nosotros apenas deja de ser encubierta y disimulada por la madeja de relaciones objetivas y prácticas que componen el mundo de la banalidad cotidiana. "Un movimiento simple, el más simple que se pueda imaginar y cuyo fin no fuera conocido, ya actúa por sí mismo, cobra una importancia misteriosa, solemne. Esta acción dura mientras nos mantengamos en la ignorancia del fin exterior y práctico de ese movimiento. Actúa del mismo modo que un sonido puro. Si desconocemos su razón de ser, cualquier trabajo simple ejecutado en común (como los preparativos para el levantamiento de algo pesado) adquiere una importancia singular y misteriosa, dramática y conmovedora. Involuntariamente, uno se detiene como conmocionado por una visión, la visión de existencias pertenecientes a otro clan»[59]. Esta visión mágica de otro mundo –que ya no es el mundo, sino algo como su reverso, la cara oculta que siempre se mantiene más allá del espectáculo y nunca se muestra en él– es precisamente la visión que pretende el arte; aquello que éste nos hace contemplar o, más bien, como hemos mostrado, lo que nos hace sentir como siendo una realidad originaria que es, a la vez, la nuestra y la del cosmos.

El largo y minucioso análisis de los colores que ocupa buena parte de los escritos teóricos, tiene el mismo fin que el análisis de la forma, a la que, por otra parte, pertenece el color; se trata allí de mostrar que, dado que todo elemento objetivo, y en particular el color noemático, tiene su realidad originaria y su lugar de vibración (su auto-afección hace de él una impresión) en la subjetividad, cada color deberá ser elegido en función de ella, en función de su resonancia propia; la «necesidad interior» de cada color constituye la única motivación posible de su intervención en una pintura. En la Conferencia de Colonia, Kandinsky cuenta un recuerdo significativo de sus años de aprendizaje: «A menudo –dice– una mancha de un azul límpido y de una potente resonancia que observaba en la sombra de la maleza me subyugaba tan intensamente que

[59] *Du spirituel dans l'art*, op. cit., p. 158.

pintaba todo un paisaje únicamente para fijar esa mancha». La intensidad con que Kandinsky experimenta la repercusión subjetiva de cada color y de cada forma, es lo que hace que poco a poco abandone el «soporte objetivo» de una pintura figurativa, para dejar el campo libre a la potencia del color y de «la forma abstracta pura», es decir, a la subjetividad de la vida.

Si bien la finalidad del arte es rescatar el contenido interior y abstracto, las tonalidades subjetivas, de su disolución en la percepción objetivista, resulta problemático aislarlos y abstraerlos para devolverlos a la potencia de su resonancia originaria, en la medida en que estas resonancias interiores, no se encuentran nunca aisladas, al igual que los elementos objetivos –formas y colores noemáticos– que van a corresponderles en los cuadros. Por consiguiente, sólo en un plano teórico resulta posible considerar cada elemento por separado, en la exterioridad de su forma gráfica o pictórica o en la interioridad de su fuerza subjetiva. En el contexto concreto de la obra ese aislamiento del elemento no existe más; su tonalidad particular ya no resulta aprehensible directamente. Conviene entonces, para experimentarla por ella misma, modificar su posición, hacer jugar su entorno. Así pués, siguiendo siempre a Kandinsky, si consideramos un punto situado en el centro del Plano Original (es decir, de la hoja de papel o de la tela) lograremos percibir su resonancia propia y la latente y misteriosa resonancia del propio Plano Original –hasta ese entonces confundidas y, en particular la del Plano, desconocidas– únicamente desplazando aquel punto hacia uno de los lados del Plano.

Las dificultades relativas a la aprehensión de la tonalidad subjetiva de los elementos aislados, no constituyen sino los principios mismos de la composición kandinskiana. Basta con multiplicar los elementos y sus relaciones posibles para abrir el campo infinito de la invención plástica abstracta. Esos elementos son tres: la forma, el color y el objeto (a los que se podría añadir el Plano). Puesto que cada uno de ellos ejerce, en razón de su valor subjetivo, una acción sobre nosotros, es fundamental que el artista, substituyéndose propiamente a la Naturaleza, ponga conscientemente en acción los tres factores y combine su efecto, es decir, el conjunto de tonalidades afectivas que suscitan en nosotros, para construir la obra conforme a la Necesidad Interior, es decir, a lo que podría llamarse la composición original de esas diversas tonalidades en nosotros, y que es, a la vez, causa y resultado de la composición plástica: un estado de la Fuerza y del *pathos* de la Vida en nosotros. Partiendo de este estado, es decir, de las tonalidades subjetivas de los elementos objetivos, el artista abstracto los dispone según principios, criterios y direcciones que, en última instancia, no son sino las pulsiones más profundas de su Alma y de su Deseo.

Si es verdad que a cada determinación objetiva le corresponde una determinación patética, de tal suerte que el mundo es la totalidad de esas tonalidades subjetivas por las que existe realmente en nosotros, entonces, la significación de la obra de arte consiste en expresar este Alma, que es simultáneamente la de cada uno y la del universo. Como lo expresa Kandinsky: «El mundo está lleno de resonancias. Constituye un cosmos de seres que ejercen una acción espiritual. La materia muerta es un espíritu vivo»[60].

Que ésta sea la significación universal de la obra de arte, y no sólo la de la pintura abstracta, resulta de que ésta última no intervino más que a título de ejemplo; la teoría de la pintura abstracta que hemos esbozado ayudados por Kandinsky es, en realidad, una teoría de toda pintura posible. Si se considera un cuadro clásico que represente una escena religiosa, una adoración de los reyes magos, una deposición, etc., se ve que las formas (por ejemplo, el ángulo en que son presentados los personajes) y los colores (por ejemplo, de los vestidos), no poseen ningún modelo objetivo, y que fueron elegidos sólo en función de su poder expresivo, es decir, de la tonalidad subjetiva con que cada una de esas formas o colores se vincula por principio. La pintura clásica es figurativa, pues, sólo en apariencia. Una pintura realmente figurativa, o sea, una pintura cuyo principio de construcción fuese la reproducción pura y simple de elementos exteriores con su resonancia interior ordinaria, es decir, extremadamente débil –como sucedió en ciertas épocas o en ciertas escuelas–, se desvanecería en la insignificancia.

Una última observación para destacar el dinamismo y el carácter benéfico del arte, pero también para recordar que las sociedades que, como la nuestra, se deshacen de él y de la cultura en general, están amenazadas por la ruina, por esa forma de degeneración que llamamos la barbarie. La finalidad del arte no es la de expresar un estado subjetivo, entendido como un estado de hecho o como una situación; es en este sentido que Kandinsky pudo decir: «No pinto estados de ánimo». El arte pinta la vida, vale decir, una potencia de crecimiento; pues la vida en tanto que subjetividad, es decir, en tanto que un experimentarse, es justamente el poder de arribar a sí y, de este modo, acrecentarse de sí en cada instante. Es por esta razón que cada ojo quiere ver todavía más que lo que ve y cada fuerza llenarse de sí, volverse aún más eficiente y fuerte. El arte es la tentativa siempre reemprendida de llevar los poderes de la vida a su más alto grado de intensidad y así, de placer; el arte es la respuesta que la vida da a su esencia más íntima y al querer que la habita, a su deseo de superación.

[60] *Sur la Question de la Forme*, op. cit.

FENOMENOLOGÍA DEL INCONSCIENTE

El problema de la represión

La represión es un proceso psíquico por el que ciertos hechos, también psíquicos, rechazan a otros prohibiéndoles, si no la existencia, al menos su acceso a la conciencia. Esta sumaria definición nos sitúa, sin embargo, ante problemas abismales. Si quisiéramos darle un mínimo sentido, ¿no sería necesario, cuando menos, que sepamos qué es el psiquismo y, por lo tanto, los procesos y hechos psíquicos? Sin duda también deberíamos saber qué es la conciencia, pues la represión prohíbe el acceso a ella. Tal definición implica además la disociación de lo psíquico y lo consciente, que, como es sabido, constituye la gran reivindicación de Freud. Renunciando a abordar frontalmente estas cuestiones abismales, he de tomar un camino indirecto; seguiré durante un momento el hilo conductor de la historia.

Schopenhauer es quien por primera vez introdujo temáticamente en el pensamiento occidental el concepto de represión, y ello, a propósito de tres problemas a los que así aportaría soluciones verdaderamente originales. Se trata de los problemas de la memoria, de la percepción, y de la razón o de la locura.

El problema de la memoria es el de la evocación o de la reminiscencia de ciertos recuerdos y, correlativamente, el del olvido de otros. Un recuerdo es una representación, una imagen que flota frente al espíritu; la imagen, por ejemplo, de un paisaje o de un momento feliz de las últimas vacaciones. La facultad de formar esta representación, de producirla, es decir, de conducirla frente al espíritu, es la conciencia entendida en el sentido clásico, la conciencia entendida, precisamente, como la facultad de representación.

Ante todo, se debe comprender que aquí nos enfrentamos a una tautología cuya significación, siendo decisiva permanece, sin embargo, sin pensarse hasta hoy. «Conciencia» quiere decir representación en un sentido estricto, en el sentido en que re-presentar es presentar delante, poner delante (Vorstellen), de modo que esta posición delante como tal, es lo que crea la fenomenalidad de lo que es puesto delante. Toda representación posee un contenido determinado –el paisaje o el momento feliz de las vacaciones–, pero lo que vuelve a ese contenido un contenido consciente es el hecho de estar puesto delante, de modo que la condición consciente, la cualidad «consciente», la *Bewußtheit*

de Freud, es el hecho de estar puesto delante, considerado por sí mismo en cuanto a tal, el hecho de ser representado, la representación. La identidad de la representación y la conciencia, que atraviesa el pensamiento clásico en su totalidad, fue aceptada, y explícitamente afirmada, por Freud[61].

La representación que es el recuerdo, también obedece a las condiciones generales que acabamos de formular: un recuerdo que se recuerda, un recuerdo consciente, es una «representación presente en nuestra conciencia», es decir, puesta ante ella, y, por consiguiente, vista por ella y consciente a este título. Sin embargo, por más importantes que fueran estas consideraciones, en modo alguno agotan el problema de la memoria. En efecto, no basta con definir el estatuto fenomenológico de un recuerdo que se recuerda, sino que, es necesario, además, comprender por qué es éste el recuerdo que se presenta en la conciencia y no aquel otro, que no lo hace, que no se vuelve consciente y que tal vez no lo haga jamás.

Es aquí donde Schopenhauer, oponiéndose a toda la filosofía clásica, formula una tesis verdaderamente sorprendente. A fin de que se evidencie su carácter tan paradójico como decisivo, la expresaré de este modo: el poder de formar un recuerdo, es decir de ponerlo delante de la conciencia y así de representarlo, de volverlo «consciente», no es el de poner delante, no es el de re-presentar, no es el poder de la conciencia. Dicho de otro modo, pese a consistir en la formación de representaciones, la memoria no es una facultad representativa, no depende de la conciencia entendida como representación y como el poder de representación en general.

¿Qué poder gobierna entonces la formación de estas representaciones que son los recuerdos, si no es el poder de formar representaciones en general? La Voluntad, afirma Schopenhauer. La Voluntad de Schopenhauer difiere enteramente de lo que entendemos por voluntad, es decir, del poder de decir sí o no, quiero o no quiero, la libertad. La Voluntad de Schopenhauer no es libre; ella quiere eterna e invenciblemente, sin descanso, pero sin haber elegido querer, y sin haberlo querido. Semejante a los deseos que laminan nuestro cuerpo o, más bien, idéntica a ellos, la voluntad es la actividad que siempre se reanuda, que nos atraviesa, que somos, y de la que no nos es posible escapar. La Voluntad de Schopenhauer –dirá Freud– «equivale a los instintos del psicoanálisis»[62].

El pensamiento clásico piensa la voluntad a partir de la representación, como una facultad de representarse fines y medios, y como la adecuación de

[61] Cf. supra «Significación del concepto de inconsciente».

[62] *Essais de Psichanalyse Appliquée*, Les Essais, Galimard, París, 1933, p. 147.

los medios a los fines. También piensa la acción como un proceso objetivo –es decir representado– y conforme a un arquetipo ideal igualmente representado. Schopenhauer pensará la Voluntad contra la representación. La representación abre el campo de la conciencia, el de la luz, el del ver que en ella se mueve. La Voluntad es ciega, no ve nada y no se representa nada, es en sí totalmente ajena a la representación. Sin embargo, no es una pura nada. Su campo es el de la fuerza. Ella es la causa eficiente, la potencia, la única fuerza y la única potencia que hay en el mundo, la acción en la efectividad de su obrar y de su despliegue. Más aún, esta acción, este querer, constituyen, según Schopenhauer, la única realidad.

La representación, el mundo –pues «el mundo es mi representación»– sólo es la representación de esa fuerza, su doble irreal, una simple imagen desprovista de toda eficacia, carente de todo poder verdadero. A la voluntad todopoderosa, en la que se concentra toda potencia existente, se opone pues, en un contraste sobrecogedor, una representación enteramente pasiva. Pensaríamos rigurosamente esta oposición, formulándola de este modo: la voluntad, es decir la fuerza, está desprovista de la representación y de su luz. La representación, es decir, esa luz, es decir, la conciencia, carece de voluntad, o sea, carece de toda fuerza. Para que la economía del sistema schopenhaueriano se nos vuelva enteramente inteligible, aún debemos añadir algo más: el psiquismo contiene sólo estas dos instancias que acabamos de citar y que se definen por su exclusión recíproca, de tal manera que el psiquismo es voluntad + representación, donde la voluntad carece de representación y la representación carece de voluntad.

Este análisis del psiquismo es a la vez una teoría de la represión. Si bien la Voluntad y la representación co-constituyen la esencia del psiquismo y de este modo van juntas, su relación recíproca resulta de su exclusión recíproca. «La razón de esa relación recíproca –escribe Schopenhauer– es que la voluntad, por sí misma, no conoce y que el entendimiento que le está asociado es, de por sí, incapaz de querer».[63] Por lo tanto, cuando la voluntad y la representación entran en relación, su conexión se establece de modo tal que la representación aporta al querer la luz que éste no tiene, pero, desprovista de todo poder, se somete necesaria y enteramente a él. La relación que se instaura entre estas dos facultades del psiquismo es una relación de fuerza entre dos instancias, de las cuales, una es la fuerza misma y, más aún, según Schopenhauer, en cada accionar ésta concentra en sí toda la fuerza existente en el universo, al tiempo que la otra

[63] *Le monde comme volonté et comme représentation*, París, Alcan, 1888. Esta edición consta de tres tomos a los que remiten nuestras referencias; aquí, vol. III, p. 20.

instancia carece congénitamente de ella. Pero como la representación define el pensamiento y la conciencia en general, resulta que la totalidad de la vida conciencial se encuentra determinada por un elemento privado de su luz: el poder ciego de nuestros instintos y pulsiones. Aquí vacila y se invierte la concepción clásica de la *humanitas* del hombre. Ya no es cuestión de que querramos una cosa porque nos la representemos buena, sino de que nos la representamos y juzgamos buena porque la queremos, es decir, porque la deseamos.

Pero cuando el pensamiento y la razón son sólo y únicamente los *valets* de nuestros instintos, la subversión de la humanidad del hombre adquiere una profundidad inequívoca. Como posición delante, la conciencia representativa es un poner ante la vista y un hacer ver, pero, ¿qué sentido podría poseer este hacer-ver a partir del momento en que, manipulado y condicionado por el querer vivir, se ha vuelto sólo un constante deformar y falsificar todo aquello que es? Hasta podríamos preguntarnos cómo es posible, en ese caso, todo cuanto acabamos de decir, y cómo puede la conciencia, al menos, realizar su autocrítica, arrojar sobre ella misma una mirada que le permita ver lo que ella es en realidad, si tal mirada se halla constantemente viciada por una potencia todopoderosa de error que ineluctablemente la domina.

Sea como fuere, ésta es en todo caso la desconcertante economía del psiquismo que define la nueva teoría schopenhaueriana de la memoria, es decir, también la de la represión. La formación de una representación al evocarse un recuerdo, su rechazo cuando el recuerdo es reprimido, ambos se explican por la voluntad: es ella quien quiere o quien no quiere esta representación particular y, en este último caso, quien «la tiene, por decirlo de algún modo, cubierta con la mano»[64]. Este es exactamente el mismo proceso que Freud va a describir a partir de los *Estudios sobre la Histeria* de 1892. «Se trataba de cosas que el enfermo quería olvidar y que intencionalmente mantenía, rechazaba, reprimía fuera de su pensamiento consciente»[65]. Y si es verdad, como afirma Freud, que la esencia de la represión «no consiste más que en el hecho de separar y mantener distante de lo consciente»[66] , entonces, lo definido por esa exclusión hecha por la Voluntad de una representación del campo de la conciencia es, efectivamente, la represión.

Esta teoría de la memoria y del olvido es extensiva a la percepción, puesto que también en su caso es la voluntad quien quiere o no quiere ver ciertos frag-

[64] *Ibíd.*, p. 29
[65] Trad. Francesa, p. 7
[66] *Metapsychologie*, p. 70

mentos del campo perceptivo y quien dirige para ello la mirada sobre éstos, o, por el contrario, la desvía arrojando así un objeto, o alguna parte suya, afuera de la representación, es decir, de la conciencia, para mantenerlo –como dice Freud– «a distancia de lo consciente».

También la teoría de la locura se apoya en esta separación dentro del psiquismo entre la fuerza pulsional y la representación, y, al igual que las otras, prefigura sorprendentemente las concepciones freudianas. El origen del trastorno es el rechazo de la voluntad a dejar que penetre en la conciencia una representación que le es contraria. Pero para Schopenhauer –fiel heredero del kantismo en éste y en muchos otros puntos– el mundo es un conjunto coherente de representaciones, tanto de aquellas que definen el presente como del conjunto de representaciones pasadas o por venir, que también deberán someterse a ciertas reglas, sin lo cual no serían posibles. De todo lo anterior resulta que, en la hipótesis de una representación reprimida, el tejido de las representaciones que forman el mundo, presentará bruscamente una laguna, un vacío dejado por la representación faltante. Pero como un mundo con agujeros no es posible, el espíritu llenará la laguna mediante alguna representación inventada o desplazada con ese fin e incompatible con el orden del mundo; la locura será esta negación de lo real y su reemplazo por un material fabulado. «Pero si, aun en un solo caso, la repugnancia y la resistencia de la voluntad a admitir una verdad alcanzaran un grado en que esta operación ya no se cumple en toda su pureza; si ciertos sucesos o ciertos detalles fuesen de este modo totalmente substraídos al intelecto... y si entonces, por el requerimiento de una concatenación necesaria, se llenase artificialmente la laguna así creada; entonces, nos las habríamos con la locura»[67].

Tres teorías decisivas, la del recuerdo y el olvido, la de la percepción y la de la razón y la locura, se apoyan entonces sobre la dicotomía de la representación y el querer vivir igualmente definidos como lo consciente y lo inconsciente pero, de modo tal, que el segundo determina enteramente al primero. Ahora bien, puesto que esta dicotomía es lo que constituye el psiquismo, resulta que la determinación de la conciencia representativa por el instinto ciego, es decir, por la represión (ya sea que ésta juegue de modo positivo o negativo), no es un rasgo particular del psiquismo sino su ley general, la expresión permanente e inevitable de su estructura esencial. La vida imaginaria, por ejemplo, atestigua esta manipulación de la representación por la pulsión. Por ello es que el psicoanálisis utiliza la asociación de ideas y el conjunto de sistemas simbólicos para

[67] *Le Monde...*, I, pp. 211-212

intentar descubrir el inconsciente, es decir, inducirlo a partir de fenómenos conscientes pensados como sus productos.

Al volverse inteligible la totalidad de la vida conciencial a partir de un naturante que, al producirla continuamente, la explica, se vuelve asimismo inteligible el sistema psíquico en su conjunto, en tanto que comprende a la vez el producto consciente y su poder inconsciente de producción. Si bien la unión del querer y la representación explica cómo el primero recibe o rechaza a la segunda según ésta le convenga o no, lo que ahora resulta problemático es esta unión en sí. En efecto, para permitir que llegue una representación al espíritu o para prohibirlo, ¿no habría que saber previamente qué es esta representación, conocerla de algún modo, aunque sólo fuera para apreciar su conveniencia o su no conveniencia al deseo? ¿Pero cómo podría la voluntad poseer o adquirir semejante conocimiento, si ella no conoce nada, si precisamente se define por la *Erkenntnislosigkeit.* El conocimiento, la conciencia, consiste en la representación pero la voluntad es ajena a ésta y no se representa nada. ¿Cómo podría entonces representarse la representación litigiosa?

El capítulo XXXII del suplemento del tercer libro descubre involuntariamente la aporía: «Si ciertos sucesos, ciertos detalles, son así enteramente substraídos al intelecto porque la voluntad no puede soportar su aspecto... (weil der Wille ihren Anblick nicht entragen kann...). Sin embargo, nunca algo propone una faceta de su ser ante la vista de la voluntad, no existe suceso ni detalle que lo haga, puesto que la voluntad jamás pone algo delante de ella para verlo y aprehender su aspecto. Ya el capítulo XIX tropezaba con esta misma aporía. Formulando por primera vez la teoría de la resistencia, el texto explicaba la manera en que la voluntad impone su *Diktat* al intelecto «prohibiéndole ciertas representaciones, ciertas series de ideas»; y ello, porque (la voluntad) sabe, o más bien, porque el intelecto le enseñó que esas representaciones harían nacer en ella... movimientos... ("weil er [der Wille] weiβt– d.h. von ebendemselben Intellekt erfährt, da–..."). Pero si es verdad que el problema de comprender cómo la voluntad sabe y puede saber lo que fuera es exactamente el mismo problema que el de comprender cómo el entendimiento puede arreglárselas para enseñárselo, entonces el extraordinario deslizamiento operado en el texto desde *la voluntad que sabe al entendimiento* que le ha enseñado, se está esforzando vanamente en escamotear la dificultad.

Pero esta aporía que socava el fondo de la teoría de la resistencia desde su formulación misma, habita igualmente en el fondo de cualquier otra concepción que quiera explicar cómo un poder desprovisto de conciencia puede hacer para

mantener a distancia una representación que no conoce en modo alguno; la volveremos a encontrar entonces en toda filosofía que haga del inconsciente el principio organizador del psiquismo. Pues, en efecto, este principio que aquí separa una representación para reemplazarla por otra y que despierta tal o cual recuerdo a fin de que venga a ocultar otro juzgado poco conveniente, este pretendido inconsciente, es un estratega terriblemente inteligente que todo lo sabe y todo lo conoce; en este caso ve previamente de reojo el contenido de la representación que –como lo expresaba tan bellamente Schopenhauer– va a «cubrir con su mano» para no verla.

A la luz de la aporía que acabamos de delimitar, la cuestión de la resistencia se nos presenta como un problema filosófico, como un problema transcendental que atañe a su posibilidad. Si la resistencia existe, más aún, si constituye la ley del psiquismo, es decir, de nuestra vida transcendental (de la que el psiquismo es sólo una objetivación), entonces, lo que debiéramos comprender es cómo es posible a partir de esta vida; y ello significa que ante todo deberemos comprender esta vida misma, la esencia de la subjetividad absoluta. Pero este problema filosófico es en realidad un problema fenomenológico. Dado que el poder que separa la representación, a fin de querer separarla debe conocerla previamente y, dado que ese poder no es capaz de representarse nada, será cuestión de saber si existe alguna forma de conocimiento que sea ajena a la conciencia representativa, a la posición delante, al ver que en ella se mueve y, en última instancia, al ek-stasis de la exterioridad en que toda representación vidente se apoya.

Pero dos exigencias, ambas imprescriptibles, están implicadas en la pregunta. Por una parte, es necesario que este tipo de conocimiento que tomará conciencia de la representación sea también un poder, una fuerza que la domine como el principio que la dirige y la organiza, o como lo que, de algún modo, le prescribe desplegarse o se lo prohíbe, haciendo de la representación algo «secundario» o dependiente.

La segunda implicación de la pregunta es la más inquietante; es incluso desconcertante; ella es la causa de la aporía contra la que choca la filosofía del inconsciente. Pues este tipo de conocimiento que no posee en sí la estructura oposicional de la re-presentación es precisamente el que nos debe dar acceso a la representación; este conocimiento define un saber previo a toda representación que, conociéndola antes que ella se forme, decide a solas sobre su formación, decide hacerla efectiva o por el contrario, excluirla.

La fenomenología radical que he intentado constituir da respuesta a estas cuestiones que condujeron el pensamiento clásico a la aporía del inconsciente

psíquico e incluso encuentra en ella la oportunidad privilegiada de poner a prueba sus tesis fundamentales.

Primera pregunta: ¿existe algún otro modo de conocimiento que la representación? Respuesta: el modo de conocimiento según el cual la vida se conoce ella misma; entiendo la vida transcendental que define nuestro ser verdadero, nuestra subjetividad absoluta. Naturalmente, la palabra «conocimiento» debe aquí ser despojada de su significación occidental, según la cual conocimiento = ver = poner delante. Este último sentido de conocimiento se origina en Grecia, en el concepto de fenómeno, *fainomenon*. Fenómeno designa, para los griegos, lo que brilla en la luz, de tal suerte que se lo puede ver. El conocimiento occidental, la ciencia, la técnica moderna, son la consecuencia y una de las formas de la verdad griega.

En la vida, por el contrario, no hay luz ni tampoco algo que en ella brille, nada que pueda verse, pues no hay Separación ni Diferencia de donde nazca la luz y donde pueda deslizarse la mirada. La vida es lo invisible, no una nada fenomenológica o lo que es lo mismo, un «inconsciente». Lejos de serlo, ella designa, por el contrario, el primer aparecer, la primera manifestación, el primer llevarse a cabo de cualquier experiencia concebible: la vida se experimenta ella misma inmediatamente y sin distancia, de manera tal que la fenomenalidad según la cual esta experiencia inmediata se fenomenaliza y se vuelve efectiva, su «sentirse», su «sufrirse a sí misma», el Sufrir primitivo en que el Ser es dado a él mismo en calidad de la vida, su Archi Revelación en tanto que su auto afección, es la Afectividad. La Afectividad es la donación original, la auto-donación en su efectuación y en su actualidad fenomenológica; ella es, en su afectividad, la materia fenomenológica, la substancia de esta efectuación. La respuesta al problema de saber si existe algún otro modo de conocimiento que la representación extática –que para ver lo que ve, lo pone ante sí en la luz–, no consiste en una proposición especulativa sino en el simple reconocimiento del Fenómeno original, a saber, la promoción interna del Ser en su auto-aparecer inmediato, en la experiencia patética e irrecusable que no cesa de hacer de él mismo en tanto que es.

Sobre ese conocimiento no griego, inextático y sin luz, al que nada ni nadie le ofrece nunca algún rostro, sobre ese puro sufrir encerrado en su pura subjetividad, que se dirá sonambúlico mientras se tome por modelo la relación con el mundo en el Ek-stasis de la Exterioridad, criterio y estructura de cualquier conocimiento posible; sobre él, según nuestros análisis precedentes, debemos aún mostrar: 1) que hace posible todo poder, en particular el de formar una re-

presentación o el de rechazarla; 2) que no obstante su irreductibilidad a cualquier representación, detenta el modo de acceso a ella, permitiéndonos conocerla y, por consiguiente, disponer del motivo para producirla o para reprimirla.

Mostremos primero cómo la Afectividad constituye la esencia de todo poder. Un poder cualquiera, el de mover los brazos, considerado como poder radicalmente subjetivo, como ese Puedo que soy en mi cuerpo original, no puede ejercerse más que a condición de coincidir consigo mismo en aquella coincidencia absoluta donde no hay ni luz ni mundo, ni objeto, ni relación con el objeto, ningún conocimiento ni sujeto del conocimiento, sino tan sólo la pura experiencia de esa inmediación en la carne impresional de su afectividad. Todo hombre –y no sólo los sonámbulos– camina en estado de hipnosis, es decir, en ausencia de cualquier conciencia representativa, de cualquier conocimiento de objeto, de cualquier mención intencional de algún sentido, de cualquier pensamiento. Todo cuanto hacemos y sabemos hacer, lo hacemos de este modo, en la Noche de este saber primordial. Sólo de este modo movemos interiormente nuestro cuerpo, lo hacemos en esta primitiva unión del cuerpo con él mismo, sin mirar, sin ver, en su vida adherida a sí, donde cada poder se abraza a sí mismo para poder actual. Pues si alguna vez, entre ese poder y nosotros, entre ese poder y él mismo, se desplegase la distancia de la primera dehiscencia, algún intervalo por donde percibirlo y mirarlo, ya no podríamos unirnos a él y ponerlo en acción; llevar a cabo el más sencillo de los actos, mover los brazos, caminar, por ejemplo, se encontraría fuera de nuestro alcance. Es falso afirmar, como lo hace Merleau-Ponty, que nuestro cuerpo se abre de entrada al mundo y que siempre en él se dibuja alguna intención, pues es esto lo que –en su corporalidad original– no sucede jamás. Por ello es que toda potencia es ante todo la pura experiencia de sí, un sentimiento de potencia y, como lo expresó Nietzsche, la voluntad de potencia es un *pathos.*

Pero el poder del que hablamos, el híper-poder de la Afectividad que arroja a la vida en ella misma permitiéndole sentirse y gozar de sí, ser lo que es y hacer lo que hace, también es el poder de la representación, el poder que la forma o no la forma. Nos encontramos aquí con nuestra segunda exigencia: mostrar que la experiencia acósmica y patética que la vida hace de sí es precisamente este tipo de conocimiento que nos permite conocer la representación antes de que ésta se forme, y apreciarla en función de nuestro deseo, habitante también de esa noche previa al mundo.

En un famoso pasaje de la carta a Plempius del 3 de octubre de 1637 Descartes contrapuso a la visión de los animales, que justamente no ven nada,

una visión como la nuestra que verdaderamente lo es, que ve y que puede ver, debido a que no es la visión del «cuerpo» o la de los «ojos», es decir, la de una «cosa» –por principio incapaz de percibir lo que fuere–, sino la visión del alma. Pero esta oposición entre lo que no ve y lo que ve, no es en absoluto la simple oposición entre no ver y ver. Lo que el texto opone a la ceguera por principio de los animales-cosas no es «vemos», sino «*sentimus nos videre*». Esto es decir que hay visión efectiva sólo en virtud de que ella misma se experimenta interiormente en un sentir primitivo, que es un sentirse ella misma. Lo decisivo, es que la fenomenalidad en que consiste ese sentirse interior de la visión, en nada tiene que ver con la luz donde ella ve lo que ve, con el Afuera en el que los objetos le hacen frente. Lo demuestra la problemática de las dos primeras *Meditaciones,* puesto que la duda elimina el ver, considerándolo falaz, y por consiguiente, todo lo que éste ve, todo lo que se representa, todo mundo posible, sensible o inteligible, dejando que sólo subsista intacto el sentir de la visión, es decir, la visión reducida a su «sentirse», reducida a su invisible experiencia interior. Digámoslo ahora mediante las categorías que rigen nuestro análisis: el conocimiento de la vida, el Sufrir primitivo en que ella se abraza sin mediación permanece, mientras que el conocimiento griego, el ek-stasis del Ser y la conciencia representativa que de él deriva, son eliminados.

Sólo la inextática y acósmica experiencia de la vida en la inmediación de su Sufrir, nos da acceso al ver que pone en la luz, ante sí, aquello que ve; es esto lo que devela el texto que intentamos comprender. Es sólo en la oposición de este Sufrir, en tanto que sufrirse a sí mismo del ver, que somos puestos en él o que el ver es puesto en sí mismo, de modo tal que pueda ver.

Veo y tengo la certeza de que veo, pero no es el ver en tanto que ver ante sí (como ser en el mundo), quien me ofrece ese mismo ver en su certeza de que ve. ¿Cómo podría hacerlo puesto que él es dudoso y que la evidencia en la que el ver alcanza su perfección también es eliminada por la duda radical?

Lo que confiere al ver su certeza de ver y de ser la visión es únicamente el conocimiento de la vida del que hablamos, el primitivo Sentir en que ella misma hace la inmediata experiencia de sí. *Sentimus nos videre.*

En todo cuanto acabamos de decir, el ver no es más que un nombre para la representación. Así, hemos respondido a nuestra última pregunta: ¿cómo puede el conocimiento de la vida, pese a su irreductibilidad a la representación, hacérnosla conocer? El conocimiento de la vida conoce la representación que pone ante sí en la luz porque este conocimiento no es sino el autoconocimiento del acto que pone delante. A este autoconocimiento se lo debe comprender en

su fenomenalidad propia, es decir, como afectividad, como la autoimpresión del ver y, así, como su afecto. Un afecto –aquel mismo que entrega la mirada a ella misma en su sentirse interior– es quien decide que esta mirada abra los ojos sobre lo que tiene delante o, por el contrario, que los cierre para no verlo, para reprimir la representación.

Pero, ¿acaso solucionamos con ello la aporía de la represión? ¿Cómo conoce el afecto la representación sin representársela? No debemos olvidar nuestra rigurosa definición de la fenomenalidad de la vida, es decir de la afectividad, en su heterogeneidad a la fenomenalidad del mundo: en la vida, en su substancia fenomenológica propia, nunca algo es puesto delante, ningún afuera, ningún espacio de luz; de tal suerte que, considerada por sí misma y en su radical interioridad, esta vida no ve ni se representa nada. ¿Pero no era ésta la situación de la Voluntad schopenhaueriana? Es porque ésta carecía de representación que nos resultaba imposible comprender cómo podía querer separar aquello a lo que, de todos modos, no tenía ningún acceso. La afectividad transcendental de la vida no es, por cierto, la voluntad inconsciente de Schopenhauer o la pulsión de Freud; no es el no-fenómeno, sino el Archi-fenómeno.

Sin embargo, si esta Afectividad archi-fenomenal excluye de sí toda representación, ¿cómo puede entrar en relación con ella, aceptarla o rechazarla?

Cumplamos con esta última elucidación que exigen los análisis. En la representación, cabe distinguir, por un lado, el acto que pone delante, el representar como tal (la intencionalidad, la transcendencia, el Ek-stasis como naturante), y por otro, lo puesto delante, lo representado en cuanto tal. Llamemos a este último –como ya lo habíamos hecho– contenido representativo. Está claro que cualquier contenido representativo ha de estar excluido de la esencia interior de la Vida puesto que lo está de la Afectividad transcendental que define a esta esencia. Así, el afecto que va a reprimir la representación ignora todo sobre el contenido representativo al que no ve ni habrá de ver jamás, ni antes, ni durante, ni luego de la represión. Lo ve tanto menos cuanto que –contrariamente a lo que creía Freud, aunque también Bergson, y con ellos toda la psicología de la época– ese contenido no existe por sí mismo, independientemente de algún acto efectivo de representar que lo represente actualmente; dicho de otro modo: ningún contenido representativo subsiste por él mismo como puro representado, y es por esto que no hay representaciones inconscientes en tanto que formaciones orgánicas autónomas ni tampoco algún inconsciente constituido por tales representaciones.

Si bien el afecto desconoce el contenido representativo al que no puede ver, y que por otra parte aún no existe, mantiene sin embargo una relación esencial con el acto de representar que formará aquel contenido poniéndolo delante de él; pero esta relación no es más que la experiencia en la que el acto de representar es inmediatamente entregado a sí mismo tal como es, la autoafección que hace de él un afecto y, al mismo tiempo, aquello que se conoce a sí mismo a través de ese saber original que es, precisamente, el afecto como tal. Así pues, la representación es afectiva en su fondo, en su acto de representar, de modo que la afectividad de su acto –afectividad constituyente del saber primordial que este acto posee constantemente de sí– le permite desplegarse, la acompaña durante su despliegue, la instiga a continuar o le prescribe interrumpirse.

Pero, podríamos preguntarnos, -cuando este acto se interrumpe, cuando el contenido representativo no está formado o queda inacabado, ¿quién decide esta interrupción?; ¿no lo hace acaso este mismo contenido representativo cuya formación ha sido interrumpida?

Es preciso formular una pregunta crucial que aportará su validación última a la teoría de la represión que aquí esbozamos: ¿por qué es reprimida la representación? ¿Es en razón de su contenido representativo? Acabamos de ver, sin embargo, que ese contenido aún no ha sido formado y la represión consiste justamente en el hecho de que no habrá de serlo. Por consiguiente, si la representación no despliega su contenido ante el espíritu, esto no puede ser más que debido a su afectividad: lo que motiva su separación de la conciencia, su no venida frente a su mirada, su no emergencia en el Afuera de la exterioridad, es el desagrado, el sufrimiento y, en el límite, el terror vinculado con la representación, no lo que ésta representa. Pero el afecto de la representación ya se encontraba allí, y es él y solo él quien decidió excluir el contenido representativo, hacerle padecer la represión. Una fuerza ajena al contenido de la representación es, pues, lo que determina su destino, su formación o su no formación, tal como Schopenhauer lo había observado. Pero, oponiéndonos ahora a sus afirmaciones más frecuentes, decimos que esta fuerza no se substrae a toda forma de fenomenalidad, no es realmente inconsciente: por el contrario, es el Afecto, es decir, la Archi-fenomenalidad. Eso es lo que le permite a esta fuerza saber lo que ella misma hace, saberlo de modo absoluto y hacerlo, entonces, con una certeza infalible, aquella misma certeza que distingue todas las operaciones del supuesto inconsciente. El deseo por ejemplo, sabe qué desea sin nunca equivocarse, de suerte tal que la imagen que producirá es justamente la imagen de ese deseo, un contenido elegido y querido por él.

Por otra parte, esta fuerza no es tan ajena a la representación como Schopenhauer lo pensó: ajena lo es a la luz en que se arroja la representación, pero no al poder que despliega ese medio de claridad. Lejos de serlo, ella es, por el contrario, la fuerza de aquel poder y, ante todo, su afecto, si es verdad que un poder tiene la fuerza y así la posibilidad de ejercerse sólo si previamente se apodera de sí mismo en la autoafección de su afectividad y por ella. El afecto, pues, es el fondo de la representación o, más bien, del poder que va a desplegarla; él hace posible el despliegue de aquel poder, pero también es su motivo, aquello que habrá de llevarlo al acto y volverlo efectivo.

Pues el afecto siempre es singular. Hemos dicho que constituye el fondo de la representación y también su poder, aquello que la determina y decide su destino. Pero el afecto en sí mismo pertenece a la vida, y es cambiante como ella, pues es sólo el modo infinitamente diverso según el cual ésta hace la experiencia de sí conforme a leyes que son las suyas, las de la Vida, no las de la representación. Al ser afectiva en su fondo, la representación obedece a leyes distintas de las leyes de la representación o de las leyes de la conciencia, que son también las del mundo, el espacio, el tiempo, la causalidad, la percepción, la asociación y la ciencia. La representación, y, en su fondo, el mundo mismo, responden a la ley del deseo, a la gran ley de la conexión interna de nuestras tonalidades afectivas fundamentales y de su transformarse unas en otras. Se trata de leyes rigurosas, no sólo las que rigen las transformaciones de nuestros afectos –lo que Freud llamaba su destino–, sino también aquellas otras que determinan a esas tonalidades afectivas mismas y que llamamos de esta manera por el hecho de fundarse en la propia esencia de la Vida, es decir, de la subjetividad absoluta. Partiendo de un análisis riguroso de ella, de un análisis fenomenológico, se torna posible comprender por qué la subjetividad que define nuestra vida lleva en sí aquellas tonalidades que llamamos Alegría, Sufrimiento, Angustia, y también por qué pasa necesariamente de una a otra según un juego de potencialidades predefinidas que se enraízan en su propia naturaleza y la constituyen.

No es el menor de los méritos de una problemática de la represión –y por lo tanto de Schopenhauer– el reconducirnos desde el luminoso universo del pensamiento del mundo, que tradicionalmente define nuestra humanidad, a problemas mucho más difíciles pero más esenciales, a aquella dimensión anterior al mundo, en la que siempre permanece nuestro ser verdadero y el propio ser del mundo, en tanto que éste encuentra en nosotros su posibilidad más última. Al operar un desplazamiento desde el mundo visible de la representación a la vida invisible, la represión nos ha obligado, aunque sólo fuera

para establecer su propia posibilidad, a redefinir la fenomenalidad y, por consiguiente, también la fenomenología. El hecho de que ni Schopenhauer ni Freud hayan sabido realizar ese progreso decisivo, que por conservar el modelo griego hayan arrojado en un trasmundo mítico todo cuanto no se le sometiera repitiendo así absurdamente en este trasmundo la estructura de la representación, no impidió la irrupción de nuevos problemas vinculados con la sexualidad, el deseo, la fuerza, la angustia, y con ellos, también los del campo ontológico, aún inexplorado de manera sistemática, en que necesariamente se inscriben. En la medida en que el destino de las representaciones, es decir del pensamiento, depende del destino de las pulsiones y de los afectos, es el estatuto de éstos lo que debe ser claramente definido si es verdad que constituyen la realidad más profunda del hombre, y si el hombre aún pretende saber qué es.

Significación del concepto de inconsciente para el conocimiento del hombre

El problema del conocimiento del hombre es muy particular por ser a la vez solidario y diferente del problema del conocimiento en general. El conocimiento es, lo más frecuentemente, el conocimiento de algo que, en sí, es ajeno al conocimiento mismo, de algo opaco y ciego que pareciera preceder a la mirada que el conocimiento le va a dirigir, y que gracias a esta mirada será arrancado de su lugar natural y llevado –en y por ella– ante la luz. Así, el ente de la naturaleza –la piedra, el átomo, la molécula– están sumidos en una suerte de noche original y cósmica que apenas se puede pensar, de donde el conocimiento vendrá a substraerlos para proyectarlos frente a la mirada de la conciencia, para dárselos a ésta. Por el contrario, el hombre, considerado en aquello que le es específico, es decir, en aquello que lo diferencia de todo otro ente, no requiere para poder acceder a la luz de la fenomenalidad de la intervención de algún principio que le sea ajeno y que venga a substraerlo de una dimensión previa de obscuridad; él mismo es esa luz; él es el conocimiento, él es conciencia. Con Descartes, como es sabido, se produce –al menos en las dos primeras *Meditaciones*– esta abrupta definición de la *Humanitas* del hombre por la fenomenalidad; más precisamente, como fenomenalización de la fenomenalidad pura y, por consiguiente, en radical oposición a todo aquello que se encuentre desprovisto del poder de llevar a cabo por sí mismo la obra de la manifestación. Esta oposición es, en Descartes, la del alma y el cuerpo. Sin embargo, no basta con oponer la luz de la fenomenalidad a la obscuridad intrínseca de la cosa opaca y ciega, sino que es aún menester que se diga con mayor precisión en qué consiste esta fenomenalidad, o, lo que es igual, en qué consiste la conciencia misma. Esta es una cuestión decisiva dado que el inconsciente del psicoanálisis será pensado contra la conciencia cartesiana y que, por otra parte, antes del psicoanálisis y como su insoslayable antecedente, el concepto de inconsciente también aflora y prolifera en la gran filosofía clásica occidental, como rechazo o consecuencia del *cogito* de Descartes.

¿Cómo entendía Freud la conciencia? La primera indicación no dejará de parecernos decepcionante o, cuando menos, desconcertante. “No es necesario explicar aquí lo que llamamos consciente; se trata de la misma conciencia de los filósofos y del gran público”[68]. Una segunda respuesta, por el contrario, llama la atención por su claridad. Tras haber puesto en duda la tradicional identificación filosófica entre «psíquico» y «consciente», la *Nota sobre el Inconsciente en Psicoanálisis* de 1912 declara categóricamente: «Llamemos, pues, “consciente” a la representación que está presente en nuestra conciencia y que percibimos como tal, *y establezcamos que es éste el único sentido del término consciente*[69]».

Observemos sin más demora que una definición semejante de la conciencia conduce, por una inferencia que parece necesaria, a establecer un inconsciente; y, efectivamente, es en ella donde Freud se apoya para –según creía– demostrar la existencia del inconsciente y desvirtuar cualquier recusación posible de éste.

Si la esencia de la conciencia reside en la representación, es decir, en la posición delante de sí bajo la forma de una duplicación o de un desdoblamiento, entonces, todo lo re-presentado, es decir, lo puesto-delante, lo que es visto y de este modo conocido –en el texto de Freud: «la representación que está presente a nuestra conciencia y que percibimos como tal»–, se encuentra afectado por la finitud inherente a cualquier representación como tal; finitud, que es la del espacio de luz abierto por ella. En otros términos: no puedo representarme más de una cosa a la vez, por cierto con una zona de co-presentación marginal siempre co-dada pero, de todos modos, estrecha y ya rodeada de sombra. Por consiguiente, si ser es ser consciente, y si ser consciente significa estar representado, entonces la casi totalidad del ser permanece fuera de la representación efectiva o actual. Esta radical finitud ontológica también puede expresarse diciendo que, casi todo lo representable se encuentra excluido de la representación. En consecuencia, no queda más que ponerlo, es decir, realizarlo, fuera de la representación actual, conservándole sin embargo la estructura y las formas que le debe a la representación, es decir, la estructura de un ser-puesto-delante que subsiste como tal, independientemente del acto que lo pone delante. Tal es el inconsciente freudiano en su primera formulación: el conjunto de representaciones inconscientes consideradas como formaciones autónomas que subsisten fuera de la conciencia, es decir, fuera de la representación, cuya estructura estática de ex-posición sin embargo habrán de conservar.

[68] *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1985, p. 12 ; Gesammelte Werke, XII, p. 81
[69] Subrayado por M. H.

Este es el texto en el cual se operan: 1) esta «demostración» de la existencia del inconsciente; 2) su hipóstasis en un trasmundo que conserva la forma de un mundo. «Podemos... aducir, para sostener la tesis de un estado psíquico inconsciente, el hecho de que, en cada instante, la conciencia no contiene más que un contenido mínimo, de modo que la mayor parte de lo que llamamos conocimiento consciente necesariamente tiene que encontrarse durante la mayor parte del tiempo en estado de latencia, esto es, en estado de inconsciencia psíquica. Si se tiene en cuenta la existencia de todos nuestros recuerdos latentes, resulta perfectamente incomprensible poner en duda lo inconsciente».[70] La demostración del inconsciente se hace a propósito del problema –clásico en la época– de la memoria y del interrogante que suscita:¿qué se han vuelto los recuerdos en que ya no pensamos? Respuesta –que no es sólo la de Freud, sino también la de Bergson y la de toda la psicología de la época–: se conservan en el inconsciente.

Pero tanto Freud como aquella filosofía clásica y esa psicología entienden la memoria como una facultad representativa. Por ende, esta demostración no sólo es aplicable a los recuerdos sino también a todas las representaciones, a todas aquellas que excedan el reducido campo de actualidad conciencial; con esta consecuencia: la hipóstasis de aquellas bajo la forma de representaciones virtuales en un inconsciente groseramente realista inventado con el único fin de acogerlas. Sin embargo, la interpretación de la conciencia como representación no se circunscribe a una época y más bien parece ser absolutamente general. Concierne tanto al *cogito* de Descartes como a toda la filosofía que le siguió. Por retener sólo las lecturas más importantes del *cogito,* citemos, en Francia el nombre de Gueroult y, en Alemania, los aún más célebres de Husserl y Heidegger.

Para Husserl, la conciencia se define por la intencionalidad; ella es siempre conciencia de algo. La intencionalidad es la conciencia misma, el hacer ver, en tanto que un rebasarse hacia lo que se da de este modo, en esta transcendencia y por ella, a título de correlato transcendente, a título de *cogitatum.*

El &20 de *Krisis*[71] explica que en las primeras *Meditaciones* de Descartes es necesario "hacer surgir el momento más significativo pese a haber quedado sin desarrollo, a saber, la intencionalidad que forma la esencia de la vida egológica. Otro término para esto es *cogitatio,* tener conciencia de algo, de algo, por

[70] *Metapsychologie,* Idées, nrf, p. 67 ; Gesammelte Werke, X, p. 266.

[71] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale,* traducción G. Granel, Gallimard, París, 1976, p. 96.

ejemplo, que experimento, pienso, siento o quiero. Pues toda *cogitatio* posee su *cogitatum.* Cada una es, en el más amplio sentido, un «creer» y, en consecuencia, comporta algún modo de certeza, la certeza misma, la presunción, el tener por cierto, la duda, etc."

En Heidegger, la reducción de la esencia de la conciencia a la esencia de la representación es todavía más explícita. «En muchos pasajes importantes, Descartes utiliza, en lugar de *cogitare,* la palabra *percipere* (per-capio), tomar posesión de algo, apropiárselo y aquí, en el sentido de disponerlo ante sí, del modo en que se pone algo delante de sí, en el hecho de re-presentárselo. He aquí por qué el equivalente alemán de *cogitatio* es *Vorstellung* (representación) en el sentido de *vorstellen* (representar) y *Vorstellung* en el sentido de *Vorgestelltes* (algo representado). Es la misma doble significación que recibe la palabra *perceptio* en el sentido de *pericipere* y de *perceptum:* el hecho de traer frente a sí, y lo que se trae frente a sí y, en sentido amplio, lo-que-es-vuelto-visible»[72].

Dado el papel decisivo que ha desempeñado el *cogito* en el pensamiento moderno, cabe interpretar a éste último en su conjunto como una «metafísica de la representación». Esta llega a su punto culminante con Kant, donde la estructura de cualquier experiencia posible es reducida a la de una relación del Sujeto con el Objeto. La inteligencia interior de esta «relación con» exige que se la entienda como la conciencia misma, como la fenomenalidad, la experiencia como puro hecho de experimentar y de sentir, considerado por sí mismo y en cuanto tal.

Por consiguiente, el sujeto no es un ente que se opone al objeto, sino que le es propiamente idéntico, no designando, en resumidas cuentas, sino la estructura de la objetividad en su pureza, aquello en que y por lo que, todo ente –en sí desconocido– (el *noúmeno)* alcanza la condición de ob-jeto, es decir, de re-presentado y, así, de fenómeno para nosotros. Por esta razón es que en el kantismo, el análisis del sujeto no es, en definitiva, más que el análisis de la estructura de la objetividad y de sus formas esenciales.

Se puede observar en Kant una singular situación vinculada con esta concepción de la conciencia-representación: por un lado, semejante conciencia se encuentra vacía, pues todo contenido de experiencia se halla de-portado de ella y de-yectado delante y ante ella bajo la forma de ob-jeto; por otro lado, ella misma se mantiene en una suerte de inconsciencia, puesto que, lo que se muestra, lo que se vuelve visible a título de fenómeno efectivo, es justamente lo que entra en la condición de ob-jeto, es decir, de ser representado, y así, de

[72] Nietzsche, traducción P. Klossowski, Gallimard, París 1971. II, p. 122.

ser visto o de ser conocido. Tal es la paradoja que da de lleno en el corazón de esta extraña filosofía de la conciencia: ante la inexistencia de algún estatuto fenomenológico riguroso asignado al Yo pienso de la conciencia pura, es decir, a la esencia de la fenomenalidad, se produce su negación implícita y, en el límite, la tesis de una inconsciencia de la conciencia misma: «la inconsciencia de la conciencia trascendental».

Pero, dado que esta situación resulta de la naturaleza de una fenomenalidad siempre presupuesta como posicion-delante, ob-posición, ob-yección del ob-jetado, exteriorización original de la exterioridad transcendental y, en última instancia, Ek-stasis del Ser, entonces tal situación no sólo domina al kantismo, sino que también se la puede encontrar luego de él en todo el idealismo alemán y, en particular, determinando completamente su primer gran trabajo –*Sistema del Idealismo Transcendental*–, en Schelling, quien va a desempeñar un papel decisivo en la venida del inconsciente al pensamiento moderno.

A la conciencia entendida como ob-yección, es decir, como producción, le es propio el no tomar conciencia de sí misma, el no pro-ducirse por sí misma en la luz y, así, el aparecer sólo en el pro-ducto, en el ob-jeto, en consecuencia, bajo la forma de éste último y nunca en sí misma, es decir, como pro-ductora o naturante. De este modo, al no poder fundar el principio sobre el que descansa, la filosofía de la conciencia se invierte en su contrario, que es, en realidad, lo Mismo, una filosofía de la naturaleza, es decir, de lo inconsciente. La «verdad» de la conciencia-representación es su destino como teoría del conocimiento y, finalmente, como teoría de la ciencia; destino a cuyo término, lo único que subsiste es el objeto sobre el que viene a concentrarse el todo de la realidad y de la efectividad fenomenológica, el ser en el sentido de la objetividad. Fuera de esto, nada: el ser y la nada.

La psicología del siglo XIX reproduce estas presuposiciones y su inconsciente reitera los dos caracteres que hereda de la filosofía de la conciencia: el de designar cualquier presencia posible como presencia de objeto sobre un fondo de horizonte obscuro que lo cierne y lo desborda completamente, y el otro carácter más esencial aún, de dejar en la sombra la conciencia misma, el proceso que proyecta el horizonte, que pone-delante, que pro-duce; dicho de otro modo, deja en la oscuridad el acto de re-presentar como tal. Con este doble inconsciente, marginal y transcendental, el pensamiento de fines del siglo XIX está preparado para recibir el psicoanálisis naciente o, más bien, lo produce como uno de sus retoños. El primer gran trabajo francés sobre Freud,

El método Psicoanalítico y la doctrina freudiana de Dalbiez[73], posee el interés de haber puesto en evidencia la afinidad historial de la filosofía de la conciencia, la filosofía de la naturaleza, la psicología de la época y el propio psicoanálisis.

El psicoanálisis, es un sistema donde todo es psíquico: ¿cómo rendir cuentas en un sistema semejante del carácter en virtud del cual todo contenido psíquico, por ejemplo, la representación, parece imponérsenos como algo distinto de nosotros y, justamente a este título, como una realidad? Es el mismo problema que se le planteaba al joven Schelling: ¿cómo, si la conciencia crea el mundo, puede descubrirlo y vivirlo como una alteridad, como una «realidad exterior»?

La respuesta es la misma en los dos casos: puesto que el proceso que pro-duce o que re-presenta se ignora él mismo en su producción, se encuentra ante su producto como ante un término que le parece extraño, es decir, en realidad, *que procede de él sin que lo sepa*. Esto es precisamente lo que ocurre en el sueño, en la asociación de ideas, en la formación de los síntomas psiconeuróticos, etc.

Por eso es que, con el fin de poner en acción y legitimar la explicación psicoanalítica, Dalbiez formula una teoría de la conciencia que reafirma, bajo diversas formas, su inconsciencia original. Así es como, por ejemplo, en nuestra percepción de un árbol «no conocemos de ningún modo nuestra visión; sólo podemos aprehenderla posteriormente mediante un segundo acto»[74]. Y esto no sólo es válido para «la sensación externa», es decir, para la visión, sino también para la vida psíquica en general. La concepción de un color no exhibe más que este color; la concepción, que en sí es inconsciente, se vuelve consciente únicamente tras un nuevo acto específico de aprehensión que hace también de ella, pero sólo entonces, un «conocimiento».

La heterogeneidad del segundo acto respecto del primero se expresa en su contingencia, en el hecho de que el primero no implica en absoluto su propia toma de conciencia, así fuera bajo la forma de una modalidad ulterior: «es perfectamente concebible que la sensación y la intelección se produzcan en nosotros pero queden en estado inconsciente»[75].

El método psicoanalítico se presenta entonces como una ilustración de esta tesis de la posterioridad de la conciencia respecto del conocimiento inmediato del objeto (la percepción del árbol, la concepción del color). La asociación de ideas es, justamente, la incesante venida de los contenidos representativos a la condición que les es propia, de tal modo que la venida misma, como produc-

[73] *Desclée de Brouwer et Cie*, París, 1936.
[74] *Ibíd.* II, p. 3.
[75] *Ibíd.*, p. 12.

ción, siempre se oculta y desaparece en su producto. Por eso es que el producto, separado de su raíz, surge como lo incomprendido, lo inesperado, lo sorprendente o lo incoherente y, según Freud, este carácter lacunario, y por sí mismo enigmático, es el rasgo más habitual del dato conciencial. La comprensión de este dato exige entonces, que los procesos asociativos que lo originaron sean revelados. La asociación es, en este caso, la pro-ducción misma y la inconsciencia de la producción es la inconsciencia de la asociación. De ahí ese esfuerzo constante en el psicoanálisis que determina su método, esfuerzo por arrancarle los procesos asociativos al inconsciente al que pertenecen por principio a fin de rendir cuenta, a partir de ellos, del contenido manifiesto pero por sí mismo ininteligible de la vida conciencial.

Llama la atención en el psicoanálisis, ya restituido a su contexto ideológico, filosófico o psicológico, lejano o próximo, una especie de objetivismo a ultranza: es que en una metafísica de la representación, lo psíquico sólo se comprende a título de representado, es decir, al modo de las cosas, a título de *cogitatum,* de ob-jeto. Freud reconoció la necesidad de que el psicoanálisis tomara lo consciente como material y soporte de sus análisis –«...el hecho de ser consciente... es el punto de partida de todas nuestras investigaciones»[76]– pero el hecho de ser consciente significa el hecho de ser representado y, en consecuencia, ser un ob-jeto, como cualquier otro objeto de la ciencia. Lo consciente que se trata de comprender y lo inconsciente que lo va a explicar se sitúan, finalmente, en un único y mismo círculo, como sus componentes unidos por la inextricable relación del Sujeto con el Objeto. Pero eso significa también que ese círculo define la *humanitas* del hombre y que se la sigue comprendiendo al modo más clásico y tradicional: por el pensamiento, como pensamiento de algo. El freudismo es, a este respecto, sólo el último avatar de aquella metafísica.

Nos toca ahora deconstruir esta metafísica de la representación y, así, el o los conceptos de inconsciente que le están asociados por ser sus resultados inmediatos.

Deconstruir, no significa aquí rechazar pura y simplemente o desconocer, desconocer el mundo de la representación, a saber, el mundo mismo. Deconstruir, quiere decir traer a la luz un fundamento aún más profundo sobre el cual la representación se eleva y sin el cual ella no podría ser. Ahora bien, el *cogito* de Descartes ya ha llevado a cabo esta deconstrucción que, si aún está por pensarse, esto se debe sin duda a su radicalismo sin precedentes. Semejante radicalismo se origina en el hecho de que sólo se puede hallar el último funda-

[76] *Metapsychologie*, op. cit., p. 76; GW, X, p. 271.

mento de la representación y, por consiguiente, del pensamiento en el sentido en que habitualmente se lo entiende -en particular en el «pienso, existo»-, a condición de suspender y propiamente expulsar la representación y, por lo tanto, el pensamiento mismo.

Esta suspensión es la duda o, como hemos de decir en un sentido muy particular y preciso, la «reducción fenomenológica». Pues la duda anula el mundo; tanto el mundo sensible como el inteligible; anula cualquier mundo posible puesto que no tiene como objeto el contenido de ese mundo (los objetos sensibles o las realidades inteligibles, las verdades racionales, matemáticas, por ejemplo), sino su forma de mundo, su mundanidad, es decir, su fenomenalidad. Lo que es puesto en duda en su fenomenalidad, es decir, la exteriorización original de la exterioridad transcendental en que todo mundo consiste, el espacio primitivo de luz, la primera puesta a distancia en que se funda cualquier «relación con», cualquier intencionalidad, cualquier conciencia en el sentido de conciencia de algo o de pensamiento de algo, en el sentido de representación.

En efecto, si consideramos el objeto sobre el que Descartes va a realizar su trabajo de análisis, a saber: el contenido fenomenológico aprehendido bajo el famoso título de «*ego-cogito-cogitatum*», podemos observar que la duda o la reducción elimina pura y simplemente el *cogitatum;* no lo que es pensado, lo que es puesto delante, lo que es re-presentado, sino el hecho mismo de ser-representado considerado por sí mismo y en cuanto tal; no el objeto, sino la condición en virtud de la cual el ente ad-viene como ob-jetado y como ob-jeto, la condición objetiva en su pura apariencia fenomenológica; dicho de otro modo, la duda elimina la objetividad. Lo considerado dudoso en primer lugar no es, pues, el ente sensible o matemático, sino la condición en la que estos entes nos son dados a título de ob-jetos; por consiguiente, dudosa es la donación misma por el hecho de consistir en una venida-delante a un primer plano de luz, al dimensional de la fenomenalidad extática donde se enraíza cualquier objetividad, luego, cualquier «objeto» posible, y en consecuencia, cualquier representación. Lejos de estar constituida por una ex-posición fenomenológica o de reducirse a ella, la *cogitatio* del *cogito* la excluye insuperablemente de sí, y en la medida en que escapa a la duda sólo se la puede comprender por esta exclusión. En el «pienso-existo», el pensar de ese Pienso significa muchas cosas pero no el pensamiento en el sentido que se le da hoy, a saber: el pensamiento de algo, su representación, su concepción, su interpretación. Esto se ve claramente cuando el proceso de la duda recibe su formulación más breve y decisiva con el artículo 26 de las *Pasiones del Alma.* Descartes evoca allí nuevamente la

situación en que se encuentra el que duerme, como medio de hacer vacilar y poner a prueba el conjunto de nuestras certezas y creencias.

Todo lo que aquel cree percibir en su sueño, todo lo que imagina o siente en su cuerpo, todo lo que se representa, es falso, puesto que precisamente se trata de un sueño. Pero si, siempre dentro de este sueño, el soñador experimenta alguna pasión, algún temor, éste temor es lo que es, tal como lo experimenta, absolutamente verdadero, intacto e inalterado en su ser pese al hecho de que se trate de un sueño y de que el mundo de la representación se haya desvanecido.

«Así, a menudo, cuando dormimos, e incluso a veces estando despiertos, imaginamos tan intensamente ciertas cosas que pensamos verlas frente a nosotros o sentirlas en nuestro cuerpo aunque no estén en él de ningún modo; pero estemos dormidos o soñando, no podríamos sentirnos tristes o emocionados, por alguna pasión sin que sea muy cierto que el alma posee en sí esta pasión.» El mismo artículo declara además: «Uno puede equivocarse a propósito de las percepciones que se relacionan con los objetos que se encuentran fuera de nosotros, o bien de aquellas que se refieren a alguna parte de nuestro cuerpo, pero no puede suceder lo mismo a propósito de las pasiones, dado que están tan cerca y son tan interiores a nuestro alma que es imposible que ésta las sienta sin que sean verdaderamente tal como las siente»[77]. Y ello –cito esta vez el artículo 1– porque «como cada uno las siente [las pasiones] en sí mismo, no es necesario buscar en otro lado ninguna observación para descubrir su naturaleza»[78].

Es necesario comprender bien por qué la pasión sigue siendo con total certeza lo que es, aun cuando el mundo de la representación se ha desvanecido, es decir, aun cuando la fenomenalidad extática ha sido descalificada en su pretensión de constituir por ella misma un hacer ver, un poder de mostración y de demostración: es porque lo que revela la pasión a ella misma, su fenomenalidad, difiere de la fenomenalidad de la representación, de la fenomenalidad extática en general y no la requiere en absoluto. Por esto es que la pasión resulta ser indiferente a la descalificación de esta fenomenalidad extática, no es afectada por ella y permanece intacta, ¿Cuál es la fenomenalidad de la pasión, en su indiferencia y en su heterogeneidad ontológica respecto a la fenomenalidad extática del mundo? Su afectividad, el modo fenomenológico incontestable e irrefutable, según el cual toda pasión se experimenta ella misma; la afectividad es este inmediato experimentarse y también aquello que hace de la pasión lo que ella es, un afecto, un sentimiento.

---

[77] *Oeuvres* de Descartes, ed. Adam el Tannery, París, vol. XII, pp. 348-349.
[78] *Ibíd.*, vol. XI, p. 327.

Semejante afectividad es transcendental y no un «estado psíquico» en el sentido de la psicología o un contenido empírico de la experiencia interna en el sentido de Kant y de la filosofía clásica. Pues lo que caracteriza a tal contenido –sensación, sentimiento, deseo, etc.– es que requiere que un poder de revelación diferente de él mismo venga a hacerlo manifiesto, venga a hacer de él un fenómeno, un estado consciente, una «representación consciente», decía Freud. Y ese poder que vuelve manifiesto, que hace ver, es justamente, la conciencia-representación, la conciencia que vuelve consciente en el hacer-venir-delante bajo la forma de ob-jeto, la conciencia que re-presenta en la intuición apoyándose en lo que le sirve de último fundamento: el primer Ek-stasis del tiempo, que es, precisamente, el «sentido interno» de Kant.

Comprendida de esta manera por la filosofía del pasado o por la psicología del mañana, la afectividad es objeto de una doble equivocación: 1) ya no es ontológica sino óntica; en vez de cumplir en y por ella misma la revelación primitiva y esencial, se vuelve apenas un contenido opaco y muerto que reclama la intervención de algún poder de manifestación exterior; 2) dado que este poder es el de la ex-posición extática, el ser de la afectividad se ve falsificado por segunda vez volviéndose un contenido transcendente, un objeto de experiencia, un re-presentado, algo que la afectividad nunca es en su realidad, ella que, acorralada contra ella misma y ensimismada en la infranqueable pasividad de su puro experimentarse y de su pasión, se revela en una total impotencia respecto de su propio ser, no pudiendo jamás instituir entre ella y sí misma la brecha de un mundo o la separación de alguna distancia merced a la cual le fuese posible huir de ella misma, escapar de sí y dejar de ser lo que ella es. En tanto es transcendental, la afectividad no es lo que llamamos un afecto, un sentimiento, el sufrimiento, la angustia o el goce, sino aquello que hace que algo como lo afectivo en general sea posible y despliega su esencia en todas partes donde tiene lugar, antes del ek-stasis del mundo, la primera implosión en sí de la experiencia, el *pathos* primitivo del ser y, así, de todo cuanto es y pueda ser.

Aquello que los psicólogos llaman afecto, sentimiento, etc., no es sino la objetivación ulterior de lo que ya se ha construido interiormente en sí mismo, como lo hace el primer aparecer, la esencia original de la Psiqué, a saber: el inextático experimentarse que encuentra su efectuación fenomenológica y, de ese modo, su substancialidad fenomenológica en la afectividad de que hablamos.

Por ello es que, la afectividad no constituye un campo a parte de la experiencia, algo más o menos incierto, sino su universal fundamento y, entonces, el fundamento de la propia representación, como lo muestra con genio la

problemática de la duda en las dos primeras *Meditaciones*. Al hacer vacilar toda verdad concebible, la duda pone en tela de juicio el medio de visibilidad donde esta verdad se nos presenta; el horizonte extático donde se ex-pone ante el espíritu todo lo que éste es susceptible de ver con los sentidos o con el intelecto es subvertido por ella y deja de ser un hacer-ver y un mostrar, para volverse un inducir a error y un engañar.

¿Pero qué queda entonces? *At certe videre videor*, dice Descartes[79]. Al menos me parece que veo. ¿Queda aún la experiencia subjetiva de la visión? Pero la visión es *falaz*, habíamos dicho, y no sólo es falso lo que ve, sino que lo es debido a que ella ha dejado de ser un exhibir para volverse un alterar y tergiversar. Poco importa: falaz o no, el ver no deja de existir en tanto se experimenta él mismo en cada punto de su ser, en su afectividad y por ella. *Sentimus nos videre*, dice Descartes[80]. Por consiguiente, es preciso decir que lo que vale para el temor, intacto en su ser propio, en la carne de su afectividad –aun cuando el mundo de la representación se ha disipado en la ilusión del sueño–, también vale para la visión, por poco que, haciendo abstracción en ella de todo lo que ve y del ver mismo en cuanto poder de referirse extáticamente a un mundo, la consideremos sólo por ella misma, en la inmanencia de su sentirse y de su afectividad.

Así se descubre la primera dimensión de la experiencia, donde lo que debe entenderse como el fondo de la psiqué se siente a sí misino en una inmediación radical previa a toda «relación con» un «ob-jeto», antes del surgimiento de un mundo y con independencia de él. Descartes circunscribió esta primera dimensión arcaica de la experiencia bajo el nombre de idea. «Por idea entiendo esta forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tomamos conocimiento *de estos pensamientos mismos*»[81].

La esencia original de la *cogitatio* no es entonces la intencionalidad o la representación, el desvelamiento en y por una exterioridad primordial de una alteridad cualquiera, de un *cogitatum*, del ob-jeto, sino, la auto-revelación de la *cogitatio* misma, su sentirse a sí más antiguo que el sentir o que el re-presentarse el ob-jeto y haciéndolo posible.

Si comparamos esta tesis crucial de Descartes sobre las concepciones ya expuestas de Dalbiez, de los neo-realistas americanos, de la psicología y de la filosofía de la época, según las cuales la visión y la concepción son por ellas mismas inconscientes, mientras que sólo su objeto se muestra, es decir, es

[79] *Ibíd.*, VII, p. 29; IX, p. 23.

[80] Carta a Plempius del 7 de octubre de 1637. AT, op. cit., vol. I. p. 413.

[81] *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, AT. op. cit., vol. IX. p., subrayado por M. H.

«consciente», vemos claramente cómo se oponen punto por punto, pero también que el concepto de inconsciente es aquello que se debe volver a pensar y de un modo radical.

El inconsciente de las representaciones latentes, de los recuerdos en que ya no pensamos sólo concierne el mundo de la representación. Únicamente una realidad inscrita en ese mundo y tributaria de la finitud inherente a toda exposición ex-tática se encuentra irremediablemente marcado por él.

Si el destino original del psiquismo fuese el de manifestarse en un mundo y sernos dado gracias a él, habría que decir que, efectivamente, en una realidad psíquica así definida, casi todo queda fuera del ser representado efectivo y actual, permaneciendo fuera de él y, como lo dice Freud, en el «inconsciente». Pero si la psiqué se revela originalmente a ella misma en la inmediación del afecto y de su *pathos,* independientemente de la separación de la objetividad y antes de cualquier representación, entonces, toda esta problemática se desmorona. Puesto que lo psíquico no está constituido –digamos, ontológicamente– como ser-representado, tampoco tiene entonces por qué conservar esta estructura que le es ajena cuando se encuentra fuera de la actualidad fenomenológica de la conciencia, es decir, fuera del ser-representado. El concepto de representación inconsciente es decididamente absurdo. La esencia interior y original de la psique debe por fin pensarse en su propiedad si se desea adquirir un conocimiento nuevo y más profundo del hombre que no lo reduzca –como lo hace la filosofía tradicional de la conciencia o sus vástagos positivistas– al sujeto vacío o al contenido muerto de una representación.

Descartes ya había rechazado la objeción de que es imposible que todas las ideas que forman el contenido del alma estén presentes en ella al mismo tiempo[82]. Lo que el alma posee siempre, no es el contenido representativo de las ideas, sino el poder de formarlas. Por lo tanto, el análisis debe abandonar el universo calmo e ineficiente de la representación y orientarse hacia las determinaciones esenciales de la psique, que son Fuerza y Poder.

El análisis interior de la esencia del Poder muestra que éste sólo es tal, un poder susceptible de prodigarse en todo momento, a condición de encontrarse inmediatamente en posesión de él mismo, en la inmanencia radical de su sentirse y experimentarse. Nuestro cuerpo, por ejemplo, es el conjunto de poderes que tenemos sobre el mundo, mundo al que nos abre con su motricidad y sus sentidos. Pero lo es, únicamente por ser capaz de apropiarse de cada uno de sus poderes para coincidir con ellos y ponerlos en acción.

[82] *Notae in programma*, A.T., op. cit., VIII, II, p. 366.

Una coincidencia tal no es otra que la subjetividad original y esencial, que es el sentirse inmediato de estos poderes, y así, su saber; pero un saber que, en lugar de representarlos, se identifica con ellos y con la posibilidad principial de desplegarlos; la subjetividad es un saber que consiste en esta posibilidad; es, pues, un *saber hacer.*

Así se descubre ante nosotros una subjetividad totalmente nueva, que no se agota en el pensamiento representativo de otra cosa, sino que designa la inmersión en sí de aquello que se siente a sí mismo y que, como tal, resulta ser la vida.

Sólo este concepto de vida nos permite pensar el cuerpo como nuestro cuerpo. Pues si el saber que poseemos de nuestro cuerpo –que ese cuerpo posee de sí mismo– estuviese constituido por la puesta a distancia de una representación, nos encontraríamos frente a sus poderes como frente a algo de lo que nos separaría para siempre la distancia de la objetividad, frente a algo que nos sería imposible alcanzar y poner en acción. No es casual que el pensamiento clásico haya sido totalmente incapaz de explicarse la relación entre el «alma» y el cuerpo, mientras la comprendió como la de una representación, como la de un *cogito-cogitatum.*

Se trataba de comprender cómo una veleidad de la conciencia era capaz de provocar una modificación objetiva en el cuerpo, pensado como un objeto. Pero una acción semejante del espíritu sobre el cuerpo es incomprensible o le compete a la magia. Lo que sucede en realidad es muy diferente. Experimentamos una fuerza con la que coincidimos y que, por tal razón, podemos poner en acción. Mi cuerpo original es el Puedo que Soy, es un hacer inmediatamente experimentado y vivido en la praxis subjetiva corporal. Sólo que, además, podemos representarnos esta praxis bajo la forma de un proceso objetivo en el mundo. No existe entonces un tránsito enigmático de lo subjetivo a lo objetivo, sino un único movimiento que nos es dado dos veces; la primera vez, en su realidad, bajo la forma de praxis vivida, la segunda, en la objetividad de una representación mundana.

El concepto freudiano de inconsciente no es simplemente una consecuencia y un avatar de la metafísica de la representación, sino que, de manera más esencial, está implicando su rechazo. Se descubre entonces su significación más profunda, que es la de conducirnos fuera de la representación, hacia el irrepresentable dominio de la vida, cuyo primer rasgo acabamos de reconocer a propósito del fenómeno del cuerpo: la acción, la fuerza, la praxis. Esta nueva orientación que asume el concepto freudiano de inconsciente hacia los estratos

originales y fundamentales de nuestra experiencia se percibe en la *Nota sobre el Inconsciente* de 1912. La prueba, la «justificación» de lo inconsciente por la latencia de la mayor parte de los contenidos psíquicos cede su lugar a una consideración muy diferente. Ya no es la reaparición de estos contenidos –por ejemplo de los recuerdos– al cabo de cierto lapso de tiempo lo que implica la hipótesis de un estado de inconsciencia psíquica correspondiente a ese tiempo de latencia, sino, la eficiencia de esos pensamientos inconscientes durante su estado de inconsciencia; por consiguiente, lo que ahora ocupa el lugar de argumento mayor es la actividad en tanto que actividad inconsciente, es decir, *produciéndose y llevándose a cabo independientemente de la conciencia representativa y previamente a ella.* Más aún: cuando abandona el argumento clásico según el cual la latencia o la virtualidad de las representaciones es sinónimo de debilidad y sostiene que, por el contrario, los pensamientos inconscientes son tanto más fuertes, presentan un carácter dinámico, Freud se encamina con su «inconsciente eficiente» [83] hacia la tesis radical según la cual la acción no sólo es posible en estado inconsciente sino que únicamente se realiza de este modo, fuera de la representación, dado que el poder que actúa, cohere consigo mismo en la inmanencia radical, y así, en la Noche de una subjetividad primordial donde no existe separación ni distancia respecto de sí, ni tampoco intencionalidad u objeto, y donde la luz de la objetividad y de la conciencia representativa no se irradia ni llega jamás.

Pero esa noche del origen no es la de la ceguera o el caos, la morada de instintos irracionales cuya amenaza continuamente suspendida sobre el mundo luminoso de los hombres habría que conjurar. En ella habita, por el contrario, un saber primitivo y esencial, el saber de la vida, el saber-mover-las-manos, el saber-mover-los-labios, el saber-mover-los-ojos que precede, por ejemplo, toda lectura y que hace así posible la adquisición del saber científico, precediéndolo y, propiamente, fundándolo. Un saber semejante, en virtud del cual me levanto y camino acompaña a la humanidad desde sus orígenes, le permite habitar la tierra. Es un saber que es un saber-hacer, un saber del hacer que consiste en el mismo hacer. Por este motivo, lo llamamos praxis y no lo entendemos como aquello que se debiera reducir y eliminar progresivamente por ser lo incomprensible e irrepresentable que la conciencia penetrará poco a poco con su luz. Este saber es, justamente, un irrepresentable en sí, irreductible al saber del conocimiento científico y también aquello que este saber presupone en cada

[83] *Metapsychologie*, op. cit., p. 183; GW, VIII, p. 435.

una de sus operaciones como su inapercibida pero insuperable condición de acceso a todo lo que sabe y, ante todo, a todo lo que hace.

Debemos mostrar ahora que este irrepresentable –que una metafísica de la representación llama inconsciente– no puede servir de argumento a ningún irracionalismo y que, por el contrario, constituye el fundamento y la primera condición de todo saber, incluso del saber científico. En efecto, no hay que olvidar la situación histórica en que emerge el concepto de inconsciente, cuando Schopenhauer aporta una limitación decisiva al reino de la objetividad, del que encuentra un desarrollo sistemático en la metafísica kantiana. Al mundo ineficiente de la representación, incapaz de circunscribir la esencia del ser verdadero y ofreciendo de ella un aspecto exterior y evanescente, Schopenhauer opone –bajo el título de voluntad y de voluntad-de-vivir– las determinaciones ontológicas esenciales de la fuerza y la acción que preceden al conocimiento objetivo, el cual sólo es su representación posterior. Pero dado que tanto Schopenhauer como Kant, y la filosofía clásica en general, identifican la fenomenalidad con la objetividad de la representación, el avance hacia fuera de ella conduce a una esfera cuyo estatuto fenomenológico queda totalmente indeterminado, a un inconsciente cuyo carácter opaco y, finalmente, incomprendido, gravará pesadamente el destino del pensamiento moderno. Tanto más cuanto que, en estrecha vinculación con esta ausencia de estatuto fenomenológico para el irrepresentable que designa la vida, interviene en Schopenhauer un concepto profundamente pesimista de ella, a la que identifica con un Deseo sin objeto, y de este modo, con un sufrimiento sin fin. Notemos, por otra parte, que esta visión pesimista de la vida se vuelve a encontrar en el freudismo, donde esta vez se entrecruza con las concepciones científicas de la época, en particular, con la teoría de la entropía.

Lo que aquí nos interesa, si pretendemos al menos establecer la significación positiva del concepto de inconsciente para el conocimiento del hombre, es mostrar que el fondo de la psique humana no puede ser un inconsciente absoluto en nada distinguible del ente natural –como, por ejemplo, la piedra– y que, bien por el contrario, este inconsciente se refiere a una primera esfera de experiencia, precisamente a la experiencia misma bajo su forma primera; Freud lo reconoce a su modo en la *Psicopatología de la Vida Cotidiana* cuando, al proponer una teoría general de las concepciones mitológicas, religiosas y metafísicas del mundo, las explica como proyección exterior de la realidad psíquica y, de este modo, como su desvelamiento ante la conciencia representativa. Se vuelve entonces evidente que *esta proyección supone la conciencia obscura de lo*

que proyecta. «El obscuro conocimiento de los factores y hechos psíquicos del inconsciente (dicho de otro modo: la percepción endopsíquica de estos factores y de estos hechos) se refleja... en la construcción de una realidad suprasensible que la ciencia vuelve a transformar en una psicología del inconsciente»[84].

Pero la afirmación de un inconsciente que remite dentro de la psique a su «percepción endopsíquica», es decir, a su autorrevelación en el seno de una fenomenalidad original, no puede mantenerse en un plano simplemente especulativo sino que debe ser fundada de modo fenomenológico; esto significa que se debe poder indicar una forma o algún tipo de experiencia que, siendo ajena al ek-stasis de la objetividad, no por ello deje de ser una experiencia efectiva. ¿Existe una fenomenalidad inextática, irreductible a la de un mundo (real, imaginario o ideal), y, en caso afirmativo, en qué consiste? A decir verdad el propio inconsciente freudiano nos pone en el camino de la respuesta al estar constituido en su Fondo por el afecto, pues, como lo señala Freud en una proposición decisiva: «es propio a la esencia de un sentimiento el ser percibido, por lo tanto, el ser conocido por la conciencia»[85];y también: «una representación puede existir incluso si no es percibida. Por el contrario, el sentimiento consiste en la percepción»."[86] Cabe entonces sostener, aun si esta paradójica aserción conmueve las ideas recibidas, que el fondo del inconsciente, en tanto que es afecto, no es nada inconsciente.

Ahora bien, las precedentes afirmaciones no han sido tomadas al azar ni indebidamente privilegiadas. Lo que en ellas está en tela de juicio es el sentido mismo de la doctrina tanto como el de su terapia. Consideremos, por ejemplo, la tesis crucial de la represión. ¿No actúa ésta tanto sobre las representaciones como sobre los sentimientos? ¿Acaso no retiene también a estos últimos en un inconsciente verdadero? El análisis riguroso del proceso de represión muestra que esto no ocurre en absoluto. La represión siempre tiene como objeto la asociación de una representación y un sentimiento, asociación sobre la cual ella actúa deshaciéndola. Lo reprimido y empujado al inconsciente es la representación a la que el sentimiento estaba fenomenológicamente asociado. Al ser separado de ella, el sentimiento se enlaza con otra representación y, a partir de ese momento, la conciencia lo tomará por la manifestación de esta última: es entonces que a este sentimiento se lo llama inconsciente, cuando en realidad,

[84] *Psychopathologie de la vie quotidienne,* petite Bibliolhèque Payot, p. 276; G W, IV, pp. 287-288.

[85] *Metapsychologie,* op. cit., p. 82; G W, X, p. 276.

[86] Nota sobre la tesis de Saussure: "El método psicoanalítico", que criticaba a Freud en este punto.

esta denominación sólo convendría a la representación con la que estaba primitivamente enlazado. Vemos, pues, que en este proceso de desestructuración y reestructuración que es la represión, el sentimiento nunca ha dejado de ser «conocido»; sólo su sentido, en este caso la representación a la que estaba asociado, fue «desconocido». «Puede suceder primero que una moción de afecto o de sentimiento sea percibida pero desconocida. Al haber sido reprimido su representante, ella se ha visto obligada a unirse con otra representación y ahora la conciencia la toma por la manifestación de aquella. Cuando restablecemos la conexión exacta, llamamos "inconsciente" a la moción de afecto originaria, si bien su afecto nunca ha sido inconsciente y sólo la representación ha sucumbido a la represión»[87]. La permanencia del afecto en su condición fenomenológica –es decir, fuera de la representación, de manera que, si desaparece la representación a la que inicialmente estaba unido, éste no tenga por qué desaparecer del mundo de la representación al que jamás perteneció– no significa que el afecto quede sin modificarse. La característica más notable del análisis freudiano del destino de las pulsiones, es que pone de manifiesto una historia esencial de la afectividad; historia en la que el afecto establece sucesivas relaciones significativas con el mundo de la representación antes de ser, de algún modo, devuelto a su esencia propia: es lo que ocurre cuando surge la angustia, no la angustia ante el objeto *(Realangst)*, sino la angustia pura, o, si se lo prefiere, la angustia ante la pulsión.

Aquí es donde se ofrece al pensamiento la conexión esencial Fuerza/Afecto que constituye el Fondo de la psique y, también, del psicoanálisis ya devuelto a su verdadera significación filosófica. En efecto, el Fondo de la psique es la pulsión, pero ésta sólo es propiamente psíquica como afecto, el cual es, precisamente, el «representante» del sistema bioenergético del organismo en la psique. Este sistema bioenergético –que se puede interpretar como la causa del psiquismo o, por el contrario, como una simple figura construida a partir de él y reveladora de su naturaleza propia– comporta dos tipos de neuronas de las que dependen, respectivamente, la afección externa y la afección interna del individuo viviente. Lo esencial es aquí que, al contrario de la excitación externa, de la que es posible sustraerse mediante una reacción motriz apropiada, por ejemplo, la fuga (que por añadidura ofrece la ventaja de utilizar, y así de liquidar, el aflujo de energía aportado por la excitación), en el caso de la afección endógena, o interna, resulta imposible escapar de la excitación, o sea, del aflujo de energía. Pero la afección o la excitación interna no es sino la pulsión –«la excitación pulsional... viene

[87] *Metapsychologie*, op. cit., p. 83; G W, X, p. 276.

del interior del propio organismo»[88]– de modo que, por un lado, esta afección del yo por sí mismo, es decir, su auto-afección, es constante –«la pulsión no actúa jamás como fuerza de impacto momentánea sino siempre como fuerza constante»[89]– y, por otro, no deja al yo ninguna oportunidad de escaparle o de huirle, «el yo queda sin defensa contra las excitaciones pulsionales»[90]. Escapar de la excitación, de la afección, de la impresión, sería distanciarse de ella, interponer entre el yo y esta impresión que lo agobia alguna distancia que le permitiera no experimentarla más, sustraerse de su impacto y, de esta manera, huirle y escaparle. Pero esto es lo que el Yo no puede hacer por principio, en tanto se siente constituido como esta auto-afección, de la cual pulsión no es más que un nombre: «en el caso de la pulsión, dice Freud, la fuga no sirve de nada, pues el yo no puede escapar de sí mismo»[91].

Pulsión, en resumidas cuentas, no designa en Freud una moción particular, sino el hecho de auto-impresionarse sin jamás poder escapar de sí, y, en tanto que esta auto-impresión es efectiva, designa el peso y la carga de sí mismo. Pero esta auto-impresión o auto-afección es la esencia de la afectividad, la cual constituye entonces la esencia de la pulsión –es decir, de la fuerza– y su última condición de posibilidad. Lo que se siente a sí en una inmediación sin escapatoria, en la angustia de ser sí mismo, lo que se encuentra cargado de sí en un sufrir que puede llegar hasta el sufrimiento extremo, quiere ante todo huir de sí, huir de su sufrimiento, en todo caso quiere transformarse, transformarse en algo más soportable, actuar para deshacerse de esta carga demasiado pesada que es la carga de sí. *Lo que actúa con este sentido y de este modo es la pulsión freudiana.* La pulsión es lo que es, sobre el fondo en ella del afecto y de la esencia de la afectividad- sobre el fondo de la esencia de la vida.

A partir de esta esencia de la vida que es pulsión, se torna fácil comprender el conjunto de fenómenos de la Psiqué y, sin duda, también los fenómenos de la cultura y de la civilización en general, si es cierto que las diferentes culturas y civilizaciones que han existido sobre la tierra representan las diversas vías abiertas y trazadas por la necesidad con vistas a su satisfacción.

La significación del concepto de inconsciente para el conocimiento del hombre es, pues, referir dentro del ser de éste, a un campo más profundo que el de la conciencia clásica, es decir, del pensamiento entendido como conocimiento objetivo y representación. Pues tanto ese mundo de la representación

[88] *Ibíd.*, p. 36; GW, X, p. 226.
[89] *Ibíd.*
[90] *Ibíd.*
[91] *Ibíd.*, 45; GW, p. 248; subrayado por M. H.

como cada una de sus determinaciones sólo resultan inteligibles a partir de una instancia que le es irreductible –la de las pulsiones, los deseos, la necesidad, la acción, el trabajo– que les da su forma, una forma más antigua que las del pensamiento y que éste sólo puede volver a encontrar a posteriori.

Así pues, la reflexión sobre el afecto, las pulsiones, etc., no tiene en modo alguno el efecto de separarnos del mundo en que viven los hombres, sino, por el contrario, de llevarnos nuevamente a sus raíces para exhibir el verdadero naturante, la auténtica *ratio.*

Para una fenomenología de la comunidad

La idea de comunidad supone, por un lado, la idea de algo que hay en común, y, por otro, la idea de aquellos a los que se llama miembros de la comunidad, que tienen en común lo que hay en común.

La idea de comunidad nos enfrenta así a cuatro preguntas:

1. ¿Cuál es esta realidad que hay en común?

2. ¿Quiénes son aquellos que tienen esta realidad en común?

También es preciso preguntar:

3. ¿De qué modo los miembros de la comunidad forman parte de lo que les es común, es decir: cuál es el modo de acceso conforme y gracias al cual entran en posesión de lo que hay en común?

O sino:

4. ¿Cómo se da a cada uno de los miembros de la comunidad esta realidad que tienen en común?

Estas dos últimas preguntas atestiguan el carácter fenomenológico de nuestra investigación. En efecto, como es sabido, la fenomenología no se ocupa de las cosas, sino de su donación, es decir, del modo según el cual nos son dadas. La fenomenología no trata pues de objetos, sino, como dice Husserl, de los «objetos en el Cómo».

Pretendemos dilucidar el ser enigmático de la comunidad, y, sin embargo, nuestro primer análisis no produce otro efecto que el de multiplicar las dificultades, haciendo surgir cuatro preguntas allí donde sólo había una. A menos que estas cuatro preguntas no constituyan más que una, es decir, que la realidad de lo que hay en común, la realidad de los miembros de la comunidad, la realidad del Cómo según el cual estos tienen acceso a la esencia común y la realidad del Cómo según el cual esta esencia se ofrece a ellos, sea al fin y al cabo una única y misma realidad, una única y misma esencia, a la vez la esencia de la comunidad y la de sus miembros.

A esta realidad única y esencial de la comunidad y de sus miembros démosle inmediatamente su nombre: se llama la vida. Ya podemos decir: la esencia de la comunidad es la vida, toda comunidad es una comunidad de vivientes.

Es verdad que la fenomenología no se ocupa de las cosas, sino del Cómo de su manifestación y, por lo tanto, de la manifestación pura en cuanto tal; pero la vida de la que queremos hablar no es, precisamente, una cosa, cierto ente particular dotado de propiedades y funciones como la motilidad, la nutrición, la excreción, etc. La vida es un Cómo, un modo de revelación y la revelación misma. Es por ello que el orden de nuestras cuatro preguntas debe invertirse o, si se prefiere, debemos de inmediato constatar su identidad.

¿Cómo lo que es común se da a los miembros de la comunidad? Ésta es, efectivamente, la pregunta. Que esta pregunta, la cuarta, sea igual a la primera, significa que lo que los miembros de la comunidad tienen en común no es una cosa determinada, ésta o aquella, tal parcela de tierra o tal oficio, sino el modo en que estas cosas les son dadas. ¿Cómo les son dadas? En la vida y por ella. Pero nuestra pregunta se repite inmediatamente: ¿De qué modo son dadas las cosas en la vida y por ella? ¿Cómo da la vida?

La vida da de un modo que le es propio, de manera en verdad particular, aunque este modo de donación singular sea lo Universal. La vida da de tal modo que lo que da, se lo da a ella misma, y que lo que se da a ella misma, por muy poco que sea, nunca está separado de ella, de suerte que lo que la vida se da, es ella misma. La vida es la auto-donación en un sentido radical y riguroso, en el sentido de que es ella quien da y quien es dada. Por ser ella quien da, sólo en ella tenemos acceso a esta donación. Por ser ella quien es dada, sólo en ella tenemos acceso a ella. Ningún camino conduce a la vida fuera de la vida misma. En la vida, ningún camino conduce fuera de ella, quiero decir, ningún camino permite a lo que es viviente dejar de serlo. La vida es la subjetividad absoluta, en tanto que se experimenta ella misma y no es nada más que ello, el puro hecho de experimentarse ella misma inmediatamente y sin distancia. Esto es, pues, lo que constituye la esencia de cualquier comunidad posible, lo que hay en común. Digámoslo una vez más, no se trata de alguna cosa, sino de aquella donación original en tanto que la auto-donación, la experiencia interna que todo lo que es viviente hace de sí mismo y que sólo le permite ser viviente en ella y por ella.

Ahora bien, en la comunidad no sólo está la vida, también están los miembros de la comunidad. ¿Quiénes son? ¿De dónde vienen? ¿Qué vienen a hacer en ella? ¿Qué significa esta proliferación de vivientes en la vida? ¿Es que

podemos obtener el atisbo de una respuesta a este género de pregunta? Lo que sabemos, sin embargo, es que nada puede acceder a la vida si no es a partir de ella. Los miembros de la comunidad no son, pues, algo extrínseco respecto de su esencia, cierta adición, o el efecto de circunstancias ajenas o empíricas. No son precisamente elementos empíricos fortuitamente reunidos conformando repentinamente una comunidad. Sólo vivientes –subjetividades absolutas– entran en la comunidad que es la de la vida. Y sólo entran a partir de la vida en ellos. Entonces, hay que partir de la vida, si queremos comprender lo que fuera posible comprender acerca de la simple existencia de los vivientes.

La vida es el hacer la experiencia de sí. Ahora bien, considerado en su efectividad, este experimentarse es singular en un sentido radical, puesto que es necesariamente esta experiencia, este experimentarse irreductible a cualquier otro. Por ejemplo, no hay angustia que no sea esta angustia y que, tocando cada punto de su ser en la inmediación de su auto-afección, no colme todo; no colme el mundo entero, como se suele decir figuradamente, cuando en realidad ella es esto, el Todo del Ser, sólo en tanto que no se halla en ningún mundo, sólo en tanto que ningún horizonte la desborda por algún lado y que ningún espacio de repliegue le permite desprenderse de sí misma.

Sobre la estructura interna de la vida –estructura por cuyo efecto ella es en cada ocasión un viviente– Kafka se expresa así: «Suerte que el suelo sobre el que te encuentras no pueda ser más ancho que los dos pies que lo cubren». Se trate de una «suerte» o de la insoportable carga de la vida arrinconada contra sí misma, en todo caso, la interioridad radical de la vida, interioridad en la que se adhiere a sí punto por punto, no la construye como aquella identidad exterior de la cosa sobre la que decimos es ella misma, sino interiormente, como esta experiencia que es lo que es, y lo es, en tanto sea esta experiencia ajustada punto por punto a sí misma, sintiéndose y experimentándose de este modo. En otros términos, la esencia de la subjetividad absoluta en tanto que hecho puro de experimentarse inmediatamente, también es la esencia de la ipseidad.

La esencia de la ipseidad no es una esencia ideal, el correlato de alguna intuición eidética. Sólo es ello en nuestra representación, es decir, en la irrealidad. Por el contrario, en tanto que esencia real, en tanto que la vida efectiva y viviente, la esencia de la ipseidad siempre es un Sí efectivo, la identidad del afectante con el afectado en una auto-afección que individualiza de modo radical, que pone el sello de la individualidad en todo lo que en ella se auto-afecta. La subjetividad es el *principium individuationis.* En ella se origina siempre y necesariamente un ego, un Individuo en el sentido transcendental, en el sentido de lo que puede

y debe ser tal por principio. En la medida en que la subjetividad de la vida constituye la esencia de la comunidad, ésta es precisamente una comunidad, no sólo la vida, sino un conjunto potencial de vivientes.

La comunidad no es sino este conjunto de individuos vivientes. El concepto de individuo, en el sentido que hemos liberado, es esencial a tal punto, que no hay comunidad más que con él. La tentativa de oponer la comunidad al individuo, de establecer entre ellos una relación jerárquica es un simple sinsentido que significa oponerle a la esencia de la vida lo que está necesariamente implicado por ella. Cuando algunos sistemas políticos predican, si no la eliminación del individuo, al menos su subordinación a estructuras o a totalidades más esenciales que éste, por ejemplo a una comunidad más elevada que él, esta comunidad no es tal, esta totalidad es tan sólo una abstracción, por ejemplo, burocrática, que ha ocupado el lugar de la vida y pretende hablar y actuar en su nombre. Pues en la vida, el Individuo nunca está de más o se encuentra subordinado, dado que él mismo es el modo de actualización fenomenológica de esta vida. Pero la situación en que se produce el sometimiento del individuo no es únicamente eventual o política, sino también teórica, y por esto, aspira a la universalidad; esta situación siempre se produce allí donde, de un modo o de otro, la objetividad pasa por ser el lugar de cualquier verdad concebible, como sucede en el universo de la técnica moderna, por ejemplo, resultando así eliminados la vida y el individuo que les es consubstancial. Lo quiera o no, lo sepa o no, la consigna de este objetivismo teórico se identifica con aquella otra que fuera formulada, más claramente aún, en el plano político: «¡Viva la muerte!».

Puesto que el destino del individuo y el de la comunidad están enlazados por no ser más que un mismo destino, nos ha de importar que el estatuto del primero se precise, a fin de evitar cualquier malentendido. Meditemos nuevamente sobre las palabras en que descubrimos este estatuto. Si el suelo sobre el que me encuentro nunca es más vasto que los dos pies que lo cubren, su contacto, es decir, la subjetividad absoluta, define un Hic absoluto, el *Hic* en donde me mantengo, en donde estoy, o, más exactamente: el *Hic* que soy. El *hic* es la ipseidad de la subjetividad. Lo que caracteriza a un hic semejante es que: 1) jamás puede ser visto, porque en la ipseidad de la subjetividad –es decir, en la subjetividad– no hay ninguna distancia, no existe el menor espacio por donde una mirada pudiera deslizarse; 2) no siendo visto jamás tampoco lo es en modo alguno, ni desde un allá, desde algún *illic* cualquiera, ni desde algún supuesto hic susceptible de volverse este *illic*. El hic absoluto es indeclinable y nunca nadie cambia su lugar con él; 3) no siendo visto jamás, por no

encontrarse en un mundo, por no mostrarse en el ek-stasis del Ser, por no ser un fenómeno en el sentido de la fenomenología, en el sentido griego, el *hic* escapa a las categorías que pertenecen a ese mundo y que se apoyan en él. Por ejemplo, la intencionalidad.

Aquí debemos actuar con precaución, pues para pensar la comunidad al mismo tiempo que los individuos –los egos que la componen– será preciso que nos desembaracemos enteramente del modo en que de manera habitual comprendemos este ego, su hic, su cuerpo, sus diversas propiedades, etc. Precisamente lo comprendemos, como un ego, lo tomamos por el ego que es en la medida en que lo comprendemos como tal. Esto significa: este ego adviene al mundo y en su horizonte se muestra como este ego, como el mío o como el tuyo. En la fenomenología husserliana: todo ego está constituido por una intencionalidad que le confiere el sentido de ser un ego, y más, precisamente, el mío, el tuyo, etc. De modo que el ser, la ipseidad de este ego, se reduce al sentido de ser un ego, a mostrarse como un ego, a ser percibido como un ego en ese mundo original donde se despliega la intencionalidad.

Pero veamos ahora, ¿por qué la intencionalidad percibe aquello que en el mundo se muestra como un ego y le confiere el sentido de serlo? Esto, tendremos que ir a preguntárselo a nuestras madres. Pues el poder que da sentido, puede conferirle el sentido de ser una ipseidad a lo que se muestra en un mundo donde no hay ni ipseidad ni ego posible, únicamente si esta ipseidad ya ha desplegado su esencia en alguna otra parte. La intencionalidad se alza sólo al caer la noche. La intencionalidad siempre llega tarde cuando es cuestión de decir algo, aunque sea algo acerca de lo que es, al menos cuando se trata de la ipseidad del ego.

Insistimos, pues, lo poco, lo muy poco que ha dicho la filosofía occidental sobre los miembros de la comunidad, lo tomó ciegamente de la estructura de «cómo» que es el mundo. Esto se hace patente cuando la metafísica moderna lleva esta estructura a su verdad y se transforma en la estructura de la representación. Re-presentar es presentar como. En la representación, Yo, la ipseidad, se escribe: yo me re-presento. Es decir, presento algo como en calidad de yo, en calidad de mi yo o en la del tuyo. ¿Por qué aquello que está puesto delante es Yo o Tú? No tenemos la menor idea. ¿Y qué es aquello que es Yo o Tú? En la representación tampoco lo sabemos.

Es cierto que en la representación el ego se desdobla de modo extraño: no sólo es el objeto de la representación, sino además su sujeto, no sólo lo presentado, sino también lo que presenta, y presenta a él mismo, *se* re-presenta en este segundo sentido. Hay que destacar además que este Ego, el ego verda-

dero, el Ego transcendental que acompaña toda representación y al que toda representación es presentada, se ha pensado sólo en función de esta última y, finalmente, como idéntico a ella, y, por tanto, como idéntico al mundo del que la representación es sólo el último avatar. «Yo me represento» enuncia la estructura de la representación. Si es verdad lo que afirma Kant: el Yo soy es sólo una «simple proposición» cuyo motivo desconocemos, puesto que cualquier tentativa de decir algo más acerca del ego –como por ejemplo asignarle algún ser– es un paralogismo, entonces, el hecho de que el ego aparezca en la representación como el polo al que se refiere el representado, y que este polo sea investido de una ipseidad, no sólo no es siquiera una simple presuposición, sino que más bien es un descuido del lenguaje. La filosofía contemporánea formuló una crítica radical contra la filosofía del Sujeto y del Ego-Sujeto, olvidando que la propia filosofía del Sujeto ya la había desarrollado llegando a autodestruirse por completo; no supo ver, pues, que su crítica contemporánea apenas habría de ser una repetición inconsciente. Ahora bien, por qué el Ego-Sujeto y su ipseidad implícita se habrían de descomponer al punto de desvanecerse en la representación y, de manera aún más general, en la luz de un mundo, si no fuera porque la esencia de la ipseidad es absolutamente irreductible a esta luz y, no siendo un fenómeno griego, nunca aparece en ella.

Aquí debemos considerar con mayor atención nuestra propia tesis, quizás tempranamente dada por evidente. Habíamos dicho: la esencia de la comunidad es la vida, toda comunidad es una comunidad de vivientes. Si la vida se auto-afecta inmediatamente sin la distancia de alguna Diferencia, fuera de la representación y fuera del mundo, si la ipseidad se origina en esta experiencia acósmica, si esta experiencia en tanto que efectiva es singular y determinada, resulta finalmente que todo cuanto concierne a la comunidad, a sus miembros y a sus relaciones, se encuentra de entrada expulsado de este mundo que, con todo, nos parece ser aquél donde los hombres están juntos. ¿Debiéramos decir entonces que, pese a la apariencia, toda comunidad es invisible? Lo afirmamos.

Se impone sin embargo una observación. Intentando esclarecer el ser de la comunidad, hemos recurrido a la fenomenología y a sus presuposiciones. Para la fenomenología, «tanto de apariencia, tanto de ser». Pero para ella, la apariencia que funda al ser es el fenómeno griego, aquello que se muestra y brilla en la luz. Estas mismas presuposiciones son las que acabamos de rechazar de manera radical, para poder siquiera introducir al problema de la comunidad. La fenomenología histórica y ahora clásica se apoyó en cambio sobre ellas para resolverlo, y lo resolvió con gran estrépito puesto que hasta ese entonces el

problema había carecido de solución. El problema fue presentado como el de la experiencia que se hace del otro, lo cual es correcto en la medida en que la comunidad no se reduce a su propia esencia ni a sus miembros, sino que además implica la relación que estos establecen entre sí. Bastaría con desembarazarse de la interioridad, interioridad que con el *cogito* proyectó durante un momento su sombra sobre el desarrollo de la filosofía occidental, así como –debemos admitirlo– lo hace sobre nuestro propio análisis, para que la relación con el Otro pudiera establecerse. A partir del momento en que se dejara de encerrar al hombre dentro de sí mismo en una pseudo- interioridad, como en un recipiente del que no puede salir, a partir del momento en que se lo comprendiera como un ser-en-el-mundo y así, cercano a las cosas y a los otros, y, de este modo, con ellos, el problema del Otro quedaría resuelto, o, más bien, se evidenciaría que había sido un problema sólo para las construcciones tortuosas de las especulaciones groseras. El *Dasein* es como tal un *Mit-sein*.

Max Scheler fue quien dio a esta fenomenología de lo que está en el mundo, allí y a ese título indiscutible, un desarrollo radical, sistemático, grandioso, y también patético, pues su fondo está minado por la aporía que siempre socava este género de evidencias antes de derribarlas. La tesis de Scheler, es la de Husserl en la quinta *Meditación Cartesiana,* con una ínfima diferencia, un minúsculo matiz, una pequeña ayuda mediante la cual se intenta transformar en victoria definitiva lo que ya se aproxima al fracaso. Para Husserl y Scheler (me limito al resultado, obviando las problemáticas por falta de tiempo): percibo, alcanzo directamente en mi intencionalidad el ser psico-físico del otro, su cuerpo, no como una cosa análoga a las otras, sino como un cuerpo viviente, es decir, habitado por un psiquismo, un cuerpo que ve, que toma, que siente, que sufre, que experimenta placer, etc. El cuerpo viviente o el ser psico-físico del otro, es una totalidad, una unidad indisociable, de suerte que es imposible percibir un aspecto, el aspecto corporal, sin percibir el aspecto psíquico, e inversamente.

Pero veamos qué ocurre con estos dos aspectos. El hecho de que un acoplamiento, una asociación infinitamente potente los una de modo tal que resulten inseparables, no evita que se planteen a su respecto preguntas cruciales, ontológicas y fenomenológicas. Y ante todo cabría preguntar: ¿estos dos términos son homogéneos, están hechos de una misma realidad, de una misma materia?; en otras palabras, ¿el poder de donación que los da es el mismo?; ¿es la misma intencionalidad, o son dos intencionalidades diferentes?; ¿se trata en los dos casos de una intencionalidad? Por más rápidamente, por más mal que estas preguntas sean planteadas, la respuesta será negativa. El psiquismo del otro, su alma, es sin duda radicalmente diferente de su cuerpo-cosa, pero, sobre todo,

el modo de donación de este psiquismo difiere profundamente del modo de donación del cuerpo.

En el análisis de Husserl esta diferencia es reconocida sólo para ser tan falseada y escamoteada como fuera posible. He aquí cómo: mientras que el cuerpo del otro me es presentado, es decir es realmente dado a mi percepción que lo alcanza en sí mismo tal como es, su psiquismo es únicamente a-presentado, dado en acoplamiento con el cuerpo que percibo: pero no dado ni percibido en sí mismo, no es presentado, sino sólo re-presentado. La diferencia entre la percepción del cuerpo del otro y la de su alma, es la diferencia entre una percepción propiamente dicha, entre los actos que dan en persona, y aquellos que no dan más que una representación de la cosa, una imagen, una copia, un doble, y no la cosa misma. La diferencia es, pues, una diferencia entre dos tipos de intencionalidad, lo cual significa que es interior a una fenomenología intencional y explicable por ella. En la experiencia que se hace del otro, la fenomenología intencional puede mantener e incluso verificar su última presuposición: «todo sentido que puede tener para mí la *quididad* y el hecho de la experiencia real de un ser, es y puede ser tal, solamente en y por mi vida intencional».[92]

Todo cuanto concierna a la experiencia que se hace del otro y, por consiguiente, a la comunidad, es por lo tanto reductible al sentido y expresable en términos de sentido. Yo, que me percibo estando aquí, percibo al otro en mi esfera de pertenencia como otro cuerpo, como un cuerpo viviente, y así, como cuerpo del otro, como alter-ego que está allí y que, desde su allí que para él es un aquí, me percibe como un allí que para mí es un aquí. El mismo allí que para mí es aquí, para él es allí. Y, del mismo modo, todos los objetos forman un sólo y único sistema de objetos que son vistos por mí de tal manera y por él de tal otra, según dos sistemas de apariencias comprensibles y explicables a partir de un sólo y único mundo objetivo. Comunidad de aquellos que perciben este único y mismo mundo objetivo, y que son entre sí como los sistemas de estas percepciones, algo así como diferentes apariencias de una misma y única realidad, de un único y mismo mundo. Esto es lo que los hombres tienen en común, la realidad ideal de aquel mundo objetivo, del que ellos son sistemas armónicos de representación. Fenomenología de la percepción, del sentido, del sinsentido.

Planteemos sin embargo una pregunta. ¿Por qué en la percepción del cuerpo psíquico del otro, sólo se percibe el cuerpo, mientras que su alma no es más que a-presentada, es decir, no percibida y –Husserl añade– nunca puede serlo.

---

[92] *Meditations Cartesiennes*, p. 43.

¿Será por qué es el otro? Tal vez sea por una razón más última: dado que lo que constituye el ser de un ego –ya sea el otro o yo mismo–, a saber: la ipseidad y la hicceidad absoluta de la subjetividad de la vida, no lleva en sí ningún afuera, tampoco es susceptible de ser percibido en él, y así, escapa por principio a cualquier intencionalidad concebible.

Este abismo que se ahonda bajo el paso de la fenomenología intencional, la no perceptibilidad de la ipseidad de la vida, este último obstáculo que se yergue frente a la mirada del pensamiento y que consiste en que éste no la ve jamás, Scheler creyó poder eliminarlo gracias a una tesis inaudita, a saber: no solamente percibo el cuerpo del otro, sino también el psiquismo. Este es el matiz aportado al análisis husserliano: no percibo solamente el color rojo de su frente, sino también su vergüenza, inmediatamente, indisolublemente, la unidad psico-física es una unidad primitiva, y sólo a posteriori se introduce una disociación entre dos series de fenómenos que, sin embargo, son fenómenos al mismo título, cosas que brillan en la luz donde la mirada intencional las encuentra.

Scheler reconoce y enuncia la condición de esta percepción *stricto sensu* de la realidad psíquica: lo psíquico debe ser una realidad transcendente, el correlato de una intencionalidad posible. Y de hecho, el mundo no es en primera instancia solamente físico o material, sino un mundo constituido por predicados axiológicos, afectivos, un mundo sereno o amenazador, perjudicial o ventajoso, un mundo psíquico, lleno de fiebre, de enfrentamientos, de resentimiento, de aburrimiento, de fatiga, un mundo poblado de miradas que me miran o que me evitan, o que simplemente me ignoran. En esta corriente psíquica anónima se forman, según Scheler, algo así como torbellinos que hacen que estas múltiples realidades psíquicas no estén dispuestas al azar o indiferentemente, sino que se organicen según una diversidad de mini-sistemas, que se encuentren llevadas a centros que son los diversos egos frente a los cuales aparecen como sus vivencias.

A Scheler habría que preguntarle entonces, por qué en esa corriente psíquica se forman esos torbellinos que resultan ser egos, por qué la unidad del ser psico-físico se diferencia en lo que es físico, es decir, lo que no siente nada y no se siente a sí mismo, y lo que es psíquico, es decir, lo que se siente y se experimenta a sí mismo. Habría que preguntarle qué es la esencia de la ipseidad y qué es la esencia de la vida. Volvamos, pues, a nuestro problema.

En la vida, la relación entre los vivientes no puede comprenderse más que a partir de esta esencia que es la de la vida y que es la de ellos, es decir, recordémoslo, solamente fuera de la estructura de «cómo» que es el mundo,

fuera de toda intencionalidad, fuera de todo sentido. Esta esencia de la vida, nosotros la pensamos como auto-afección. Ella es –como lo hemos mostrado– lo que hace que esta vida sea en cada ocasión un viviente; lo que llamaríamos un «ego», si con esta expresión no comprendiésemos inevitablemente el ego de la representación, el ego que se proyecta y emerge en el horizonte del mundo como un ente que es ego. Si este ego transcendente, ya sea que transcienda o que sea transcendido, está ausente en la relación entre los vivientes en la vida, entonces, una relación semejante no tiene nada que ver con lo que la filosofía clásica y, luego de ella, la fenomenología describieron bajo el título de experiencia del otro. Pues, según su descripción, en una experiencia tal, y a fin de que sea una experiencia del otro, es menester que el otro sea percibido como otro, como otro distinto de mí, como el alter de mi ego, ego, que estoy entonces co-implicado en esta experiencia en tanto que yo, y, en cierto modo, co-percibido en ella como yo.

Pero esto es precisamente lo que nunca sucede en las experiencias originales que hacemos de los otros mientras estamos realmente con ellos. Y tampoco podría suceder, dado que, como correlato de la intencionalidad y como sentido noemático, un ego –el otro o el mío– son irrealidades, y en ningún caso portadores de la realidad de la vida en la efectividad de su auto-efectuación. Si por ejemplo consideramos la relación del niño con su madre, al menos bajo sus primeras formas, precisamente por producirse fuera del mundo y fuera de la representación, no implica la emergencia de ningún yo en tanto que yo, ni de ningún otro en tanto que otro. El niño se percibe tan poco como niño, como percibe a su madre como madre, y esto, porque el horizonte en que podría percibirse como el niño de su madre aún no se ha extendido. Por eso es que las descripciones que se valen de tal percepción o que la suponen implícitamente como percepción de una relación respecto de la cual el niño se comprende, por ejemplo, como amando a su madre, son descripciones ingenuas que proyectan retrospectivamente las estructuras de la representación sobre una experiencia pura, sumida en su subjetividad, donde aún no hay mundo alguno ni ninguna de las relaciones que lo constituyen. Si es cuestión de esta pura experiencia que mundanamente designamos como niño, sólo podemos concebirla como esta subjetividad de la que hablamos, arrinconada contra sí, entregada a sus modalidades sin poder deshacerse de ellas, es decir, de sí misma, sufriéndolas en un sufrir primitivo que excluye cualquier libertad, es decir, que excluye justamente la posibilidad de desprenderse de ellas, es decir, el ek-stasis de un mundo.

Se dirá que nuestro ejemplo, hoy en día tan trillado, es un ejemplo límite. Por querer concebir la comunidad de los hombres fuera del mundo, como si no fuera una comunidad de hombres en el mundo, de hombres afrontados a este mundo, de tal manera que el carácter diferenciado de las comunidades concretas depende justamente del carácter de este afrontamiento, por ejemplo, de la relación con la naturaleza en el trabajo como co-trabajo; por poner todo esto a un lado, pues, ¿no acabamos por ubicarnos en la abstracción? Se objetará también que las fases en la formación de una comunidad humana, es decir mundana, no tienen más que una significación genética. ¿Pero es que la génesis tiene sólo un alcance histórico, delimitando una fase destinada a ser superada o, por el contrario, es el regreso al *Arché*, a lo siempre presente y actuante? Al igual que el animal de Nietzsche, el niño de Freud no designa una etapa en un proceso, sino el nombre oculto de una esencia, la esencia de la vida. Por ello es que sus caracteres vuelven a encontrarse, en realidad, en toda determinación de la vida, independientemente de su edad.

Consideremos, pues, otro ejemplo: la hipnosis. Cualesquiera fueran las incertidumbres que rodean a este extraño fenómeno, la única tesis segura que pueda formularse a su respecto es ésta: ni el hipnotizador ni el hipnotizado *son* para este último, y esto, porque ni el uno ni el otro aparecen en un mundo como fenómenos en el sentido griego. Dicho de otro modo, el «hipnotizado» no se representa ni al otro ni a sí mismo, porque no se representa nada, porque allí donde está, en la vida, no hay representación.

Probablemente una situación semejante se vuelve a encontrar en la hipnosis animal. Cuando una cierva es fascinada por una serpiente que se apresta para tragarla, no la percibe como otro amenazante –así como se dice que una vaca percibe la hierba como buena para comer–, ni tampoco se percibe a sí misma como en peligro.

Si esta diferenciación subsistiese, la fascinación, la hipnosis, fracasaría. Según parece, sólo se produce cuando el «animal» coincide con una moción en él, con una fuerza, no siendo más que esta fuerza y viéndose transportado por ella. Se dirá que esta situación de la hipnosis es aún más particular que la del niño, y que resulta paradójico concebir una comunidad de hombres, de adultos, sobre este modelo. A menos que toda comunidad posible sea de orden hipnótico, incluso las más evolucionadas, aquellas en que, según pareciera, la inteligencia es la mayor parte. Tomemos pues un ejemplo más, la comunidad que forman en psicoanálisis el analista y el paciente, o más bien, consideremos a este último

pues, precisamente el analista no existe para él, al menos en su representación: se ha retirado de su mirada y hace como si no estuviese presente.

El psicoanálisis es una terapia que vale principalmente, al menos en sus comienzos, para las neurosis de transferencia, y que consiste precisamente en una transferencia, a saber: en la repetición de la transferencia de la que ella se toma por terapia. Es, pues, doblemente esclarecedora en la medida en que nos muestra dos veces la transferencia y su esencia; la primera vez, tal como tuvo lugar en la vida del paciente, la segunda vez, tal como se la repite sobre el diván del analista. A decir verdad, cuando decimos dos veces, nos equivocamos. La transferencia no se produjo una vez en la vida del paciente, sino que más bien se producía y se repetía sin cesar, era la repetición. La repetición que el análisis intenta es muy particular, es una repetición que pretende ser la última, que tiene como objetivo ponerse fin a sí misma. ¿Pero cómo?

Para poder responder, ¿no habría que saber, ante todo, por qué en la vida la transferencia era la repetición? Lo era porque estaba en la vida, porque la vida es la repetición. Pero no lo es del modo en que nos lo representamos, a la manera de un evento que se produce varias veces en el mundo. La vida es repetición en la medida en que no adviene a un mundo y que, ante la ausencia de cualquier puesta a distancia y frente a la imposibilidad de instituir una entre ella y sí misma, es lo que es para siempre. Por esto es también que hace lo que hace y no deja de hacerlo. En la inmanencia radical de la subjetividad absoluta de la vida, es decir, en su no diferencia consigo misma, reside la condición de posibilidad y la esencia de cualquier acción, no siendo ésta última sino la actualización de una fuerza en su inmanencia principial respecto de sí misma y estando posibilitada por ella. Es por esta razón, pues, que en la vida o en el análisis, la transferencia se repite a la manera de una fuerza: porque es un *Agieren* obstinado, inmerso en sí, sumergido por sí y no pudiendo hacer otra cosa que lo que hace, un *Agieren* sonambúlico, ciego e indiferente a todo lo que lo rodea, un hacer en estado de hipnosis, un hacer «inconsciente».

«Inconsciente», si consciente quiere decir: lo que se representa en un mundo y se muestra en su luz, y si todo lo que se mantiene fuera de esta luz sin poder ser iluminado por ella se encuentra, por esto mismo, fuera de experiencia, y así, resulta no ser nada, o en todo caso algo que nunca se muestra en sí y cuya existencia sólo puede ser inducida a partir de algo que se muestra, por ejemplo, índices, como lo son las asociaciones del paciente.

¿Pero qué es, pues, aquello que se repite en la transferencia y que en ella actúa a la manera de una fuerza? ¿Nada que conozcamos, es decir, nada

consciente? O es, por el contrario, lo consciente en sí, es decir, aquello que a diferencia de todo lo representado, no puede cesar de estar presente: el afecto, del que Freud nos dice que jamás es inconsciente. Deberíamos tener en cuenta aquí, la pertinente observación de Mikkel Borch Jacobsen, según la cual, en la transferencia analítica, el inconsciente se muestra al desnudo, tal como es en sí. Y es por esta razón –añadimos nosotros– que el psicoanálisis ha organizado la repetición de esta transferencia; porque aun cuando se imagina estarle confiando el asunto al lenguaje y a la verbalización, le es necesario ir a buscar este inconsciente allí donde se encuentra tal como es, como fuerza bruta y afecto puro.

¿Por qué la fuerza es un afecto? ¿Por qué el afecto es una fuerza? ¿En qué sentido la cuestión del binomio primordial Fuerza/Afecto es la cuestión que nos ocupa, la de la comunidad? Ninguna fuerza es posible, ninguna fuerza puede actuar, si previamente no se encuentra en posesión de sí, si no se experiencia ella misma en una inmediación que rechaza todo poner a distancia, es decir, en la vida. La efectividad fenomenológica de esta experiencia, de esta fenomenalidad no griega, es la afectividad en aquello que posee de irrefutable, irreductible, absoluto, constante y subsistente aun cuando todo se desvaneciera. Pues, según la intuición decisiva de Descartes, cuando –suponiendo que tal vez sea sólo un sueño– el mundo en su totalidad es puesto entre paréntesis, el miedo experimentado en ese sueño no deja de ser absolutamente verdadero, de modo incondicional y pese a tratarse de un sueño. La vida es un absoluto en este sentido, lo es en tanto que afecto.

¿Si toda fuerza es un afecto, todo afecto es una fuerza? Ante todo, el afecto no es ningún afecto particular, sino la vida misma en su substancia fenomenológica irreductible a la de un mundo. Es la auto-afección, la auto-impresión, el sufrir primitivo de la vida arrinconada contra sí, aplastada por ella misma, agobiada bajo su propio peso; la vida afectándose ella misma pero no como la afecta el mundo según una afección a distancia, puntual y lacunaria de la que le es posible substraerse, desplazándose, por ejemplo, desviando la mirada. El afecto es la vida afectándose según una afección endógena, interna, constante, de la que esta vez le resulta imposible escapar. En esta experiencia, cuando no pudiendo ya soportarse a sí mismo, el sufrir de la vida se torna un sufrimiento insoportable, nace en la vida el movimiento de huir de ella misma y, como esto no es posible, el de transformarse. La vida es entonces la necesidad, la pulsión. Freud es profundo cuando escribe que «el yo queda sin defensas contra las excitaciones pulsionales»[93]. Incluso es esta misma ausencia de defensa de la

[93] 2. *Melapsychologie,* en Freud, Gesammelte Werke, London Imago Publishing Co, X, p. 212.

vida respecto de ella misma lo que constituye y lo que es la pulsión. De este modo, el afecto es una fuerza y no deja de suscitarla en sí a partir de lo que él mismo es.

Acabamos de decir esquemáticamente qué es un viviente y con ello también expusimos la naturaleza de las relaciones que los vivientes tienen entre sí en la comunidad, puesto que la naturaleza de sus relaciones es, asimismo, su propia naturaleza: no son relaciones situadas primero en el mundo y en su representación, relaciones que hagan actuar las leyes de esta representación, las leyes de la conciencia, sino relaciones situadas en la vida, que hacen actuar las leyes de la vida, su naturaleza, y, en primer lugar, el afecto y la fuerza que éste produce. Ahora podemos decir: toda comunidad es, por esencia, afectiva, no sólo las comunidades fundamentales de la sociedad, la pareja, la familia, sino cualquier comunidad en general, cualesquiera fueran sus intereses y motivaciones explícitas.

Pero esta concepción de la comunidad ¿no es reductora? ¿Acaso no es en el mundo y en función suya que se edifica toda socialidad concreta? Sin embargo, si pensamos en aquella joven de Freud, que decide salir e ir a la calle, o en la niña que al comienzo del *Bel été* de Pavese actúa del mismo modo, atravesando el espacio que se extiende ante ella, ¿no debiéramos sostener que, muy por el contrario, la comunidad hacia la que ambas se dirigen ya existe en ellas, aunque más no fuera como el peso de aquel malestar que las empuja a hacer lo que hacen? La comunidad es un a priori.

¿Pero no es en el mundo donde ella se realiza, donde el encuentro ocurre, donde la pareja se acopla? ¿Cómo excluir aquí los poderes de la representación? ¿Acaso no quieren tocarse los amantes?

¿Qué quieren tocar? La sensación del otro, su vida. Y esto es lo que nunca sucede, pues si yo sintiera el placer del otro tal como él lo siente, es decir, en realidad, tal como ese placer se siente a sí mismo, yo sería el otro, o él sería yo. Así, cuando la pulsión se ha transformado en el deseo, en el deseo del otro en un sentido radical, es preciso afirmar: ese deseo no tiene objeto, es decir, no hay objeto para él. Por eso erra por el mundo como un fantasma, ligándose a imágenes.

¿Qué es lo que en realidad ocurre en el acoplamiento erótico? La caricia persigue las huellas del placer del otro, lo invoca, pero lo que toca es el cuerpo-objeto del otro, no su cuerpo original radicalmente subjetivo, radicalmente inmanente, su placer en sí, que se halla fuera del mundo, fuera de cualquier mundo posible. Y es por eso que el momento de unión íntima, de fusión amorosa

es, paradójicamente, aquel en que los amantes buscan signos, escrutan índices, se dirigen señales. El comportamiento erótico sobreañade instintivamente a la venida del placer, el proyecto de su venida, allí donde habría de ser para el otro como para él. Pero en aquel proyecto mismo se atestigua su fracaso, el hecho de que el placer del otro no se encuentra presentado en sí mismo, sino co-presentado, a-presentado según el acoplamiento asociativo cuya realización mima el acoplamiento real. Pero cuanto más fuerte, cuanto más unificador sea el acoplamiento asociativo, más evidente ha de ser la simple a-presentación, es decir, a fin de cuentas, la alteridad que crece en él hasta el abismo que separa para siempre dos lugares: aquél donde el placer es el placer y aquel donde se lo supone ser tal, el Abismo en y por el cual el otro es Otro.

¿Hemos coincidido aquí con la descripción husserliana? Pero sólo nos encontramos con ella al interior de una fenomenología de la percepción que es una metafísica de la representación.

Es preciso, pues, que, mediante un último esfuerzo, continuemos pensando la comunidad en su carácter propio, en la vida. En la vida están los vivientes, aquellos que son tales por la ipseidad de la vida, es decir, por su auto-afección. Precisemos su naturaleza. Auto-afectarse, no significa como en el concepto kantiano o en su comentario heideggeriano, ser el origen de su propia afección y así, ponerse a sí mismo en el ser según la posición oponente del sentido interno, es decir, del tiempo, en la cual el pienso se convierte en un soy. Cuando estas presuposiciones del idealismo alemán se aplicaron de modo consecuente al individuo–como fue el caso con Stirner– desembocaron en el concepto fabuloso de un individuo que en todo momento se crea a sí mismo, y ello, en tanto que piensa y, por lo tanto, se descubre al mismo tiempo siendo.

Nosotros decimos lo contrario. Decimos que en la vida y por su auto-afección, nace cada vez esta experiencia de sí que es un viviente, y que, por esto sólo lo es en ella, arrojado en sí por ella, y sólo en la medida en que, arrojándose en ella misma, la vida lo arroja en sí. Las palabras de Kierkegaard podrían servirnos como un indicio de lo que debiera aqui pensarse: «el yo es la relación consigo en tanto que dispuesta por otro», a condición de que comprendamos que esta relación consigo designa la ausencia de relación, y que el otro no es algo que sea puesto o pensado como otro, ni algo que sea realmente distinto de lo que en él ha nacido. El suelo sobre el que estoy de pie nunca es más ancho que los dos pies que lo cubren. Pues tal es el misterio de la vida: que el viviente es coextensivo con el Todo de la vida que hay en él, que todo en él sea su propia vida. El viviente no se ha fundado él mismo, tiene un Fondo que es la vida,

pero ese Fondo no es diferente de él, es la auto-afección en la cual él se afecta y, a la cual, de este modo, es idéntico.

No debemos tomar estas proposiciones especulativamente, como contra-proposiciones, sino fenomenológicamente. La relación consigo mismo que no fue establecida por sí, es el afecto en su afectividad, es decir, también en su pasividad radical respecto de sí, en tanto se encuentra desbordado y sumergido por su propio ser. Pues todo sentimiento es esto: lo que hace la experiencia de sí en tanto que desbordado por sí y, ante todo, por el propio hecho de experimentarse, es decir, por la vida. He aquí, pues, lo que los miembros de la comunidad tienen en común: la venida a sí de la vida, en la que cada uno de ellos adviene a sí como aquel Sí que es. Los miembros de la comunidad son, pues, a la vez lo Mismo, en tanto que la inmediación de la vida, y otros, en tanto que este experienciarse de la vida es en ellos, en cada oportunidad, uno de ellos de manera irreductible.

¿De qué modo –si fuese necesario que dijéramos algo, por poco que fuera, sobre la experiencia del Otro– se relaciona cada uno de los miembros de la comunidad con el otro en la vida, antes de que esto suceda en un mundo? En esta experiencia primitiva que apenas se deja pensar, pues rehúye cualquier pensamiento, ni el viviente ni el otro son para ellos mismos, sólo son puras experiencias sin sujeto, sin horizonte, sin significado, sin objeto. Lo que el viviente experimenta es, idénticamente, él mismo, el Fondo de la vida y el otro, en tanto que también es ese Fondo; siente, pues, al otro en el Fondo y no en el otro mismo, como la experiencia propia que el otro hace del Fondo. Esta experiencia es el otro que tiene el Fondo en sí, así como el yo lo tiene en él. Pero esto no se lo representan ni el yo ni el otro. Por ello es que ambos están sumidos en lo Mismo. La comunidad es una napa afectiva subterránea, y en ella cada uno bebe el mismo agua de esa fuente y de ese pozo que él mismo es; pero sin saberlo, sin distinguirse de sí mismo, del otro, o del Fondo.

Cuando la relación entre los vivientes se lleva a cabo por la mediación del mundo, cuando cada uno de los vivientes se mira, se representa y se piensa como un ego o un alter ego, en lugar de que esta relación se cumpla «inconscientemente», es decir, en la inmediación de la vida, en tanto que puro afecto, se origina una nueva dimensión de experiencia que debe ser descripta según sus caracteres propios. Ella no es jamás, sin embargo, otra cosa que una modificación o, por decirlo aún mejor, una superestructura de la relación de los vivientes en la vida. Es por eso que, para poder comprenderla en sus rasgos decisivos, no debemos partir de la representación, sino de la vida. La mirada, por ejemplo, es en sí un afecto, de tal modo que puede ser un deseo. Al menos es por esto que mira lo

que mira, intentando inevitablemente ver lo que quiere ver. Siempre hay en el ver un no-ver y así, un no-visto que lo determina enteramente.

Naturalmente, la esencia de la comunidad no es una cosa que es, no es «esto», sino Lo que adviene como la infatigable venida a sí de la vida, y así, como la de cada uno a sí mismo. Esta venida ocurre de diversas maneras, pero siempre conforme a leyes. Por ejemplo, no ocurre primero a partir del porvenir, sino de la inmediación y, por ello, como un destino de pulsiones y afectos.

En la medida en que la afectividad es la esencia de la comunidad, ésta última no se limita sólo a los humanos, sino que comprende todo aquello que se encuentre definido por el sufrir primitivo de la vida, y así, por la posibilidad del sufrimiento. Podemos sufrir con todo lo que sufre, hay un *pathos-con* que constituye la forma más amplia de cualquier comunidad concebible.

Esta comunidad patética no excluye el mundo, sino solamente el mundo abstracto, es decir, el que no existe, aquel en donde se hizo abstracción de la subjetividad. La comunidad incluye el mundo real –el cosmos–, cuyos elementos –forma, color– son últimamente, sólo si se auto-afectan, es decir, precisamente en esta comunidad patética y por ella. «El mundo –dice Kandinsky– está lleno de resonancias, constituye un cosmos de seres que ejercen una acción espiritual. La materia muerta es un espíritu viviente»[94]. Por eso es que la pintura, por ejemplo, no es la figuración de cosas exteriores, sino la expresión de su realidad interior, de su tonalidad, de su «sonoridad interior» –dice Kandinsky–, es decir, una experiencia de fuerzas y afectos. Finalmente, no hay más que una única comunidad, situada en el lugar que hemos intentado delimitar, una única esfera de inteligibilidad, donde todo lo que es, es inteligible a los otros y a sí mismo, sobre el fondo de esta inteligibilidad primordial que es el *pathos.* Las comunidades son múltiples y su estudio indispensable si se trata a cada una de ellas como una variante del *eidos* de la comunidad, variante que permite conferirle a esta esencia algún carácter aún no percibido. Evidentemente, tal estudio no cabe en el cuadro limitado de este encuentro. Sólo he tratado de señalar las presuposiciones a partir de las cuales las investigaciones que se realicen en ese vasto campo podrán ser susceptibles de enfrentar problemas fundamentales.

[94] En el artículo "Sur la Question de la Forme" publicado en el *Almanach du Blaue Reiter*, trad. J-P. Bouillon, en *Regards sur le Passé*, Hermann, París, 1974, p. 160.

El filósofo francés Michel Henry (1922-2002), fundador de la Fenomenología Material, es autor de una vasta obra cuyos títulos principales son:

- *L'Essence de la manifestation*, 2 vól., Paris, PUF, 1963
- *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965. (Trad. *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Ediciones Sígueme, 2007).
- *Marx*. Tomo I : *Une Philosophie de la réalité* Tomo II : *Une Philosophie de l'économie, Paris, Galliniard*, 1976 .
- *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*, Paris, PUF, 1985. (Trad. *Genealogía del psicoanálisis*. Editorial Síntesis, 2002)
- *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987. (Trad. La Barbarie, Caparrós Editores, 1997.)
Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris, François Bourin. 1988. (Trad. Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky. Ediciones Siruela, 2008)
- *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990. (Trad. Fenomenología Material. Ediciones Encuentro, 2009)
- *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris. Seuil, 1996. (Trad. Yo soy la verdad*. Ediciones Sígueme, 2001).
- *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000. (*Encarnación: una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme, 2001)
- *Parôles du Christ*, Paris, Seuil, 2002. (Trad. *Palabras de Cristo*. Ediciones Sígueme, 2004)



Impreso por TREINTADIEZ S.A en diciembre de 2010
Pringles 521 | (C1183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com



La Colección Humanidades reúne los textos, resultados de investigaciones y/o actividades académicas de la Universidad Nacional de General Sarmiento, relacionados con las temáticas de historia, historiografía, historia argentina, historia latinoamericana, historia antigua y medieval, filosofía, epistemología y otras disciplinas de las ciencias humanas.

El olvido de la Vida es un rasgo constitutivo fundamental de la filosofía occidental. Pues la vida no es un ente ni cierta propiedad de un ente privilegiado, susceptible de ser aclarada a través de las categorías del ser. En tanto vida real y no representada, en tanto vida "fenomenológica", es decir experimentada, la vida no es *objeto* de ningún saber, no entrega nunca su realidad a una mirada exterior; no es un "fenómeno" en el sentido griego, su saber de sí es inmediato e idéntico a lo que ella es: *pathos*, esfuerzo y acción en los que también se engendra una subjetividad.



Un pensamiento de la vida en su interioridad abismal, como el que propone la filosofía de Michel Henry, exige pues una nueva concepción de la interioridad. No sólo el abandono del concepto occidental de interioridad, que refiere al lazo entre entes –es decir, en realidad a su exterioridad recíproca– sino su substitución por una comprensión verdaderamente ontológica de la interioridad. Sólo con una fenomenología capaz de distinguir radicalmente entre el modo de aparecer de la vida y el modo de aparecer del mundo, el concepto de inmanencia deja de designar la noche de la conciencia, el encierro en lo de sí idéntico a la nada que tradicionalmente pensó la filosofía y permite reconocer, por el contrario, la primera eclosión de la fenomenalidad, el "fenómeno" por excelencia, la afectividad como esencia de la vida. Al fundar la verdad de la filosofía, sus juegos verbales y sus remisiones indeterminadas en una verdad de otro orden y más originaria, la obra del filósofo francés constituye una profunda y original crítica de la cultura basada en una nueva comprensión de la subjetividad humana.

Considerando al hombre como vida y a la vida como una fuerza segura de sí en la experiencia patética a la que ella misma se somete, Michel Henry propone un nuevo principio explicativo susceptible de echar luz sobre distintos campos de la experiencia humana: el cuerpo y la acción, el trabajo y la praxis, el arte y la cultura, el inconsciente y, finalmente, la relación con los otros. Los textos aquí reunidos, renuevan profundamente nuestra interpretación de Husserl, Marx, Kandinsky o Freud y constituyen a la par ensayos profundos y originales de uno de los pensadores más importantes de la filosofía del siglo XX.

ACCESO ABIERTO





Universidad Nacional de General Sarmiento

